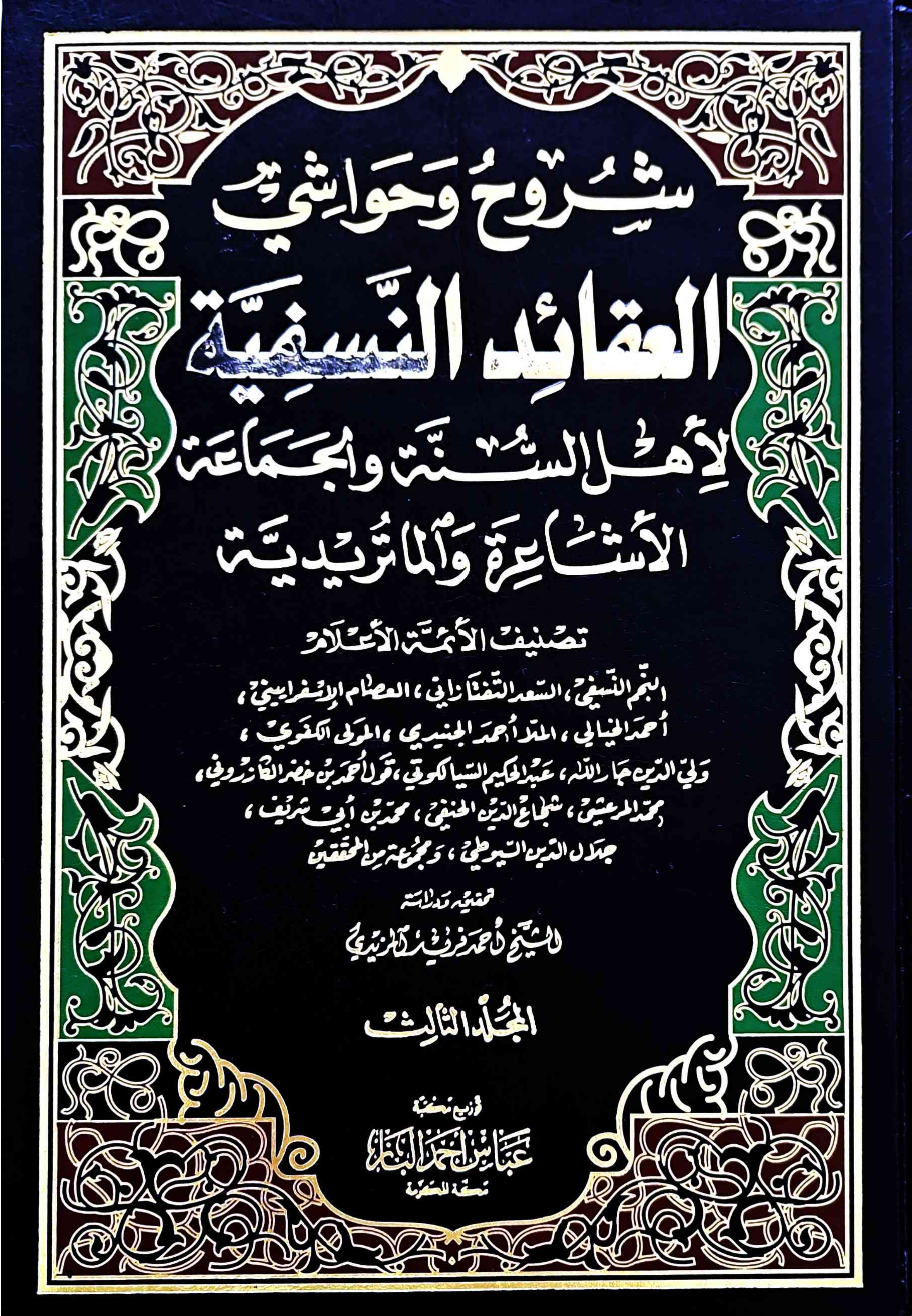

شروح وحواشي
العقائد النسفية
لأهل السنة والجماعة
الأشاعرة والماتريدية
تصنيف الأئمة الأعلام
النجم النسفي، السعد التفتازاني، العصام الإسفراييني،
أحمد الخيالي، الملا أحمد الجنيدي، المولى الكفوي،
ولي الدين جار الله، عبد الحكيم السيالكوتي، قول أحمد بن خضر الكازروني،
محمد المرعشي، شجاع الدين الحنفي، محمد بن أبي شريف،
جلال الدين السيوطي، ومجموعة من المحققين
تحقيق ودراسة
الشيخ أحمد فريد المزيدي
المجلد الثالث
توزيع مكتبة
عباس أحمد الباز
مكة المكرمة

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الفصل الثاني
في الإلهيات حدوث العالم
[العالم بجميع أجزائه محدث]

* **قال الشارح**: [(والعالم) أي: ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع، يقال: عالم الأجسام، وعالم الأعراض، وعالم النبات، وعالم الحيوان، إلى غير ذلك، فتخرج صفات الله تعالى؛ لأنها ليست غير الذات كما أنها ليست عينها (بجميع أجزائه) من السماوات وما فيها، والأرض وما عليها].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فالعالم)** مشتق من العلم، وهو في الأصل اسم لما يعلم به الشيء، ثم غلب فيما يعلم به الصانع كالخاتم لما يختم به، ويسمى به كل جنس موجود من حيث إنه يعلم به الصانع سواء كان من ذوي العلم أو لا، وقد يخص بذوي العلم، ويقال: العالم اسم لذوي العلم، وعلى التقديرين إما اسم للمجموع أو للقدر المشترك، وصحة الجمع تؤيد الثاني[(١)].

(قوله: أي: ما سوى الله تعالى) الموصول وإن كان يعم الأشخاص والأجناس لكن المراد هو الأجناس، بقرينة قوله: «يقال: عالم الأجسام.... إلخ» إلا أن مثل هذه القرينة غير مرضي في باب التعريفات.

(قوله: من[(٢)] الموجودات) الخارجية؛ إذ هم لا يقولون بالوجود الذهني

---

(١) ويؤيد الأول قوله: «من الموجودات» بلفظ الجمع.

(٢) الظاهر أن كلمة «مَن» للبيان، وتحتمل التبعيض.

على أن المستدل به وما يعلم به الصانع هو الحادث، ولعل القول بوجود الأجناس إنما هو باعتبار الأفراد الشخصية لا باعتبار أنفسها؛ إذ الموجود في الحقيقة ليس إلا الأشخاص، فإطلاق العالم على الأجناس إنما هو باعتبار الأفراد المندرجة تحتها، ولذا قيل: إن العالم عبارة عن الآحاد المتجانسة.

(قوله: مما يعلم به) أي: من شأنه أن يعلم[١] به.

قال الفاضل المحشي: إشارة إلى وجه التسمية، وليس من التعريف كما هو المشهور، وإلا يلزم الاستدراك. تمَّ كلامه.

فحينئذٍ تخرج الصفات عن التعريف بقيد سوي[٢] حملاً على المعنى المصطلح كما يشعر به عبارة الشارح، وبتخصيص الموصول بالأجناس أو باعتبار قيد المتجانسة في التعريف، والكل غير جيد، والأولى أن يعد من التعريف، ويحترز به عن الصفات على أن ذكر القيد في التعريفات للتوضيح، والإشارة إلى المناسبة بين المعنى الأصلي والمعنى العرفي شائع، ولا تعد أمثال هذه القيود مستدركة كيف، والإشارة إلى وجه التسمية والمناسبة أمر معتد به.

(قوله: يقال: عالم الأجسام) كأنه من تتمة التفسير، وإشارة إلى ما هو المراد به؛ يعني: ليس المراد جميع[٣] ما سوى الله؛ بحيث لا يكون له أفراد بل انحصر في فرد بل ما يعم الكل والبعض من الأجناس، فالعالم يطلق على الكل، وعلى كل جزء منه من الأجناس باعتبار الوضع الواحد، كإطلاق القرآن عند الأصوليين على الكل والبعض.

قال الشارح في شرح «الكشاف»: هو اسم لكل جنس وليس

---

(١) فيه: إن تفسير العالم بهذا التفسير ليس مختصًا بصاحب الاصطلاح، وتصحيح التعريف على رأيه غير جيد.

(٢) به أيضًا خرج مجموع المركب من الواجب والممكن، تأمل.

(٣) فيه إشارة إلى أمور ثلاثة: أحدهما: إنه اسم للقدر المشترك بين الكل والجزء، وثانيها: إنه غير مختص بذي العلم، وثالثها: إنه أعم للأجناس دون ما يعمها والأشخاص، تأمل!

اسمًا للمجموع بحيث لا يكون له أفراد بل أجزاء فيمتنع جمعه[١] تم كلامه.

ولعله أراد أنه موضوع لما يعم كل جنس، وإطلاقه عليه من قبيل إطلاق اسم الكلي على جزئياته، كإطلاق لفظ الإنسان على زيد وعمرو[٢] دون إطلاق الاسم على الموضوع له؛ بأن يكون موضوعًا لكل واحد واحد من الأجناس بأوضاع متعددة كما في لفظ العين، أو بوضع واحد كما في أسماء الإشارة؛ إذ الوضع العام والموضوع له الخاص مخصوص بمواضع، والعالم ليس منها.

وفي «الحدود»: إن العالم مجموع الأجسام الطبيعية والبسيطة كلها.

ويقال: العالم لكل موجودات متجانسة.

وفي «الصحاح»: إن العالم الخلق والجمع العوالم.

قيل: العالم جمع لا واحد له، والعوالم جمع الجمع.

قال ـ قُدس سره ـ في شرح «الكشاف»: إن العالم لما كان مطلقًا على الجنس بأسره نزل منزلة الجمع، ولهذا توهم أنه جمع لا واحد له، وليس بجمع حقيقة.

(قوله: وعالم النبات) جمع الأجسام والأعراض وأفراد البواقي رعايةً لما هو المشهور في ألسنتهم وإطلاقاتهم، وفيه نكتة أخرى[٣] كما لا يخفى، تأمل.

(قوله: إلى غير ذلك) من الأجناس الموجودة.

---

(١) فيه: إن إطلاق اسم العالم على كل جنس كافٍ في صحة الجمع لكنه تعسف.

(٢) اعلم أن زيدًا فرد الفرد إذا كان العالم اسم الكلي، وفرد الجزء إن كان اسم الكل، وجزء الجزء إذا كان مجموع الآحاد المتجانسة.

(٣) هي أن العالم كما يطلق على الأجناس من حيث الجمعية كذلك يطلق عليها من حيث الأفراد، وهي أن تحت الجسم والعرض طبائع كثيرة مختلفة بالحقيقة، بخلاف النبات فإنه ليس تحته طبائع مختلفة، وبخلاف الحيوان، فإن تحته وإن كان طبائع مختلفة لكنها ليست كثيرة؛ فلهذا أفردهما، ولهذه النكتة أشار بإيراد الأجسام والأعراض بصيغة الجمع إلى أن الأجسام والأعراض من الأفراد الكلية والشخصية، وبإيراد النبات والحيوان بعدهما بصيغة الإفراد مع أن الأجسام تعم النبات والحيوان إلى أن المراد بما سوى الله تعالى الطبائع الكلية لا مطلقًا، فافهم.

(**قوله: فيخرج صفات الله تعالى**) من العالم وما فيها، بأن تكون جزئيًا أو جزء.

(**قوله: ليست غير الذات**) يدل على أن الصفات تخرج بقيد سوى بالمعنى المصطلح، وقد عرفت ما فيه.

(**قوله: بجميع[١] أجزائه**) أي: بتمامها؛ يعني: كل واحد واحد من أجزائه، وهذا صريح في أن العالم اسم للكل دون القدر المشترك، فلا تكون القضية كلية متعارفة[٢] بل مخصوصة، فلا تكون مسألة الفن إلا بالتأويل البعيد؛ بأن كل جزء من أجزائه محدث.

والقول بأن المراد من الأجزاء الجزئيات، وإنما عبَّر عنها بالأجزاء تنبيهًا على أن لكل واحد من الجزئيات حيثية الجزء؛ إذ المجموع أيضًا من جزئيات العالم فاسد؛ إذ اللازم منه كون أكثر الجزئيات جزء للبعض دون كون كل واحد منها جزء العالم، ولا يبعد كل البعد أن تكون نكتة التعبير الإشارة إلى أن العالم، وإن لم يكن جمعًا حقيقة لكنه نزل منزلة الجمع لما نقلناه.

وقد يقال: إن المراد بالأجزاء أجزاء جزئيات العالم[٣]، وإضافته إلى العالم لأدنى ملابسة، فكأن أجزاء جزئي الشيء أجزاء له، فالمعنى أن كل واحد من أفراد العالم باعتبار كل واحد من أجزائه، وإن كل جزء من كل فرد من أفراد العالم محدث، وأنت تعلم أن هذا دخل في الرد على الفلاسفة، وفي كون المسألة كلية متعارفة، وإن كان لا يخلو عن التكلف، تأمل[٤].

---

(١) المراد بالجميع: الكل الإفرادي؛ أي: كل واحد واحد من أجزائه.

(٢) لأنه على هذا التقدير يكون ما صدق عليه العالم، وفرده مجموع ما سوى الله من الأجناس الموجودة في الخارج، ولا تعدد في مجموع الأجناس، فتكون القضية؛ أي: العالم محدث مخصوصة كزيد كاتب. قال المحقق الرازي في «المحاكمات»: إن القضية التي يحكم فيها على المجموع من حيث هو مخصوصة.

(٣) أو يصار إلى الحذف أو الاستخدام.

(٤) لأن الكلية المتعارفة هي التي يحكم فيها على أفراد الموضوع الذكري، لا على أجزاء أفراد الموضوع.

(**قوله: من السماوات وما فيها**[١] **والأرض وما عليها**) إشارة إلى جميع العلويات والسفليات من الأجناس، وجمع السماوات وإفراد الأرض بناءً على أنها طبقات متفاضلة بالذات ومختلفة بالحقيقة، بخلاف الأرض. كذا في «تفسير القاضي».

* قال العصام: (**قوله: والعالم...الخ**) تفريع على ثبوت حقائق الأشياء، وتحقق العلم بها وكون العقل بالنظر في الدليل سببًا للعلم؛ إذ لو انتفى أحدها لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه، وفي تعريفه بما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع أبحاث:

الأول: أن المراد بكلمة «ما» إن كان شيئًا ما فلا يصح استثناء الله تعالى منه، وإن كان كل شيء فلا يصح في مقام التعريف؛ لأن التعريف للمفهوم لا للأفراد، فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله تعالى.

الثاني: أن المراد بكلمة «ما» إن كان شيئًا ما لتناول الأشخاص، ولا يقال لزيد عالم ولو كان المراد الجنس على ما حقق لم يصح استثناء الله تعالى؛ لعدم دخوله تحت الجنس، ويمكن اختيار الشق الأول، وحمل قوله: «من الموجودات» على معنى من أجناس الموجودات، فيخرج به الأشخاص، لكنه يكفي في التعريف حينئذ جنس من الموجودات، وفي ذكر ما سوى الله تعالى إطالة.

الثالث: ما قيل أن قوله: «مما يعلم به الصانع ضائع» لا فائدة فيه، وأجيب عنه بأنه زائد على التعريف إشارة إلى وجه التسمية، والأحسن أن يقال: العالم اسم لأجناس الموجودات لا مطلقًا، بل من حيث إنها يعلم بها الصانع وأن يقال: هو لإخراج الصفات من غير حاجة إلى الابتناء على أن الصفة ليست غير ذات، ولإخراج مجموع الواجب والممكنات من غير حاجة إلى التمسك بأن الكل ليس غير الجزء، ولإخراج جميع الصفات والممكنات؛

---

(١) المراد بما فيها ما وجد فيها داخلاً في حقيقتها، أو خارجها عنها متمكنًا فيها، أو حالاً، ونكتة اختيار في «في السماوات» وعلى «في الأرض» غير خفية.

لأنهما غير الذات؛ لأنها ليست بصفات، ولو لم يخرج لم يصح أن العالم بجميع أجزائه محدث، وستطلع على أن في اعتباره في مفهوم العالم دخلاً في إثبات المحدث، وكفى ذلك داعيًا إلى ذكره في مفهومه.

الرابع: إن العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الأجناس من حيث المجموع، وهذا الفرد أيضًا متعدد على سبيل التبدل؛ إذ جميع ما سوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود، والمصنف أراد هذا الفرد بقرينة قوله: «بجميع أجزائه محدث» وإنما خصَّ الإرادة به؛ ليستغنى في الاستدلال عن إبطال التسلسل، ويثبت وجود الله تعالى سواء كان التسلسل باطلاً أو لا؛ وليرد به على الحكيم لذهابه إلى قدم بعض العالم.

(قوله: يقال: عالم الأجساد وعالم الأعراض...إلخ) نبَّه على تخصيص العالم بالأجناس، وعلى تعميمه بحيث يشمل ذوي العلم وغيره دفعًا لتوهم ما رجحه «الكشاف» من كونه اسمًا لذوي العلم من الملك والجن والإنس؛ لأنه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب، ولو قال: «عالم الأعيان» لكان أنسب بقوله: «عالم الأعراض» ومن قال: لو قال: «عالم الجواهر» ليشمل الجواهر الفردة أيضًا لكان أولى، لم يعرف أنه لو قال كذلك لخصَّ بالجواهر الفردة بمقتضى عرفهم على أنه لا تظهر فائدة لشموله للجواهر الفردة.

(قوله: فيخرج صفات الله تعالى...إلخ) يعني به عند الأشاعرة: لأنها عين الذات عند المعتزلة، وخروجها موقوف على ذكر قوله: «من الموجودات» إذ لا وجود للصفات عندهم، ومما ينبغي أن ينبه عليه أن خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس في التعريف من غير حاجة إلى التمسك بأنها ليست غير الذات، وإنما الحاجة لإخراج جنس الصفة.

(قوله: من السماوات وما فيها، والأرض وما عليها) لم يجمع الأرض اتباعًا لكلام الله تعالى من جمع السماوات وإفراد الأرض وما فيها وما عليها تفنن، ولم يقصد استيفاء الأجزاء في التفصيل، بل فصل البعض وترك البعض اعتمادًا على سهولة تفصيل الباقي، فلا يرد أنه بقي أعراض السماوات والأرض

ولا يجاب بدخول أعراض السماوات في قوله: «وما فيها» لأن «في» إما أن تكون بمعنى يخص موضع العرض، وإما أن تكون بمعنى يخص المكان، والجمع بين المعنيين لا يصح.

* قال الكفوي: (**قوله: إذ لو انتفى أحدها لم يصح... إلخ**) لا يخفى عليك أن هذا الدليل لا يستلزم المدعي، فإن عدم صحة الحكم والاستدلال على تقدير انتفاء شيء من الأمور الثلاثة المذكورة لا يستلزم صحة الحكم، والاستدلال عند تحقق تلك الأمور جميعًا لجواز توقف صحتهما على أمر آخر والمقصود ذلك، اللهم إلا أن يحمل التفريع على المعنى الغير المتبادر منه.

(**قوله: فلا يصح استثناء الله تعالى**) لا يخفى أن هذا مبني على أن «سوى» في التعريف للاستثناء، ولا ضرورة له؛ لجواز أن يكون للصفة لا للاستثناء، وأيضًا يجوز أن يكون التقدير ما هو سوى الله، أو ما كان سوى الله؛ ليؤول إلى ما اختاره من العبارة الصحيحة.

(**قوله: من أجناس الموجودات**) فيه أن هذا تقدير من غير قرينة تدل عليه، وجعل قوله: «يقال عالم الأجسام... إلخ» قرينة يأباه مقام التعريف كل الإباء كما قال القزويني.

(**قوله: لكنه يكفي في التعريف... إلخ**) هذا إراءة طريق واستغناء باللاحق عن السابق، ومثله مما لا يلتفت إليه، لا سيما في التعاريف.

(**قوله: وأجيب عنه... إلخ**) وقد يجاب عنه بأن هذا التعريف تعريف رسمي للعالم، والتعريف الرسمي على رأي المتقدمين يجوز أن يكون مركبًا من الخاصتين ومن الفصل والخاصة، بل من الحد التام والخاصة كما بين في المنطق، ولا يعد مثله ضائعًا لا فائدة فيه، ولا دليل على فساد رأي المتقدمين وصحة رأي المتأخرين.

(**قوله: بل من حيث إنها يعلم بها الصانع... إلخ**) فلا بد من ذكر ذلك القيد؛ ليفيد تلك الحيثية المعتبرة في مفهوم العالم، ولا يعد أمثاله مستدركًا.

(**قوله: وأن يقال**) هكذا في النسخ التي رأيناها، والظاهر: «أو» بدل الواو؛ إذ أحد القولين كافٍ في المقصود.

(قوله: من غير حاجة إلى الابتناء على أن الصفة ليست غير الذات) فإن ذلك اصطلاح لبعض المشايخ ليس بثابت عند جمهور المتكلمين، لا سيما عند أرباب هذا التعريف، على أن ذلك الاصطلاح إنما هو في لفظ الغير، ولم يسمع في لفظ سوى قوله: «لأنهما غير الذات لغة واصطلاحًا» وهذا ظاهر لا حاجة إلى الاستدلال عليه، على أن الاستدلال عليه بأن جميع الصفات والممكنات ليست بصفات ليس بتام كما لا يخفى، بل يجري ذلك في نفس الذات أيضًا فإنها ليست بصفات مع أنها ليست غير الذات.

(قوله: ونتطلع) عند قول المصنف: والمحدث للعالم هو الله تعالى، حيث قال الشارح: هناك مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علمًا على موجود سيدًا له.

(قوله: على أن في اعتباره) أي: في اعتبار أن الأجناس يعلم بها الصانع... إلخ، وهذا الكلام متعلق بقوله: «لا مطلقًا، بل من حيث إنها يعلم بها الصانع» فالمناسب أن يذكر معه بلا فصل إما بتقديم هذا أو بتأخير ذلك.

(قوله: الرابع... إلخ) في كونه بحثًا في التعريف المذكور بحث؛ إذ لا تعلق له به، اللهم إلا أن يقال: توجيهه أن المصنف أراد بالعالم جميع الأجناس والتعريف المذكور أعم منه فلا يصح تفسيره به هاهنا.فتأمل[(١)].

(قوله: متعدد) فيه رد على من زعم المحشي القزويني أنه غير متعدد، فاعترض على المصنف بأن قوله: «العالم بجميع أجزائه محدث» على تقدير إرادة هذا الفرد لا يكون قضية كلية متعارفة، بل يكون قضية مخصوصة، فلا تكون مسألة الفن إلا بتأويل أن المراد كل جزء من أجزائه محدث، وعلى من زعم أن العالم لو كان اسمًا للكل لما صح جمعه، وحاصل الرد كما قال المحشي الخيالي: إنه متعدد على سبيل التبدل، والمعنى: إن كل مجموع

(١) قوله: «فتأمل» إشارة إلى أن هذا البحث حينئذٍ إنما يرد على الشارح إذا كان التفسير المذكور تفسيرًا للمعنى المراد لا تفسيرًا لماهية العالم؛ وذلك محل تردد، على أنه لو كان تفسيرًا للمعنى المراد لسقط عنه البحث الأول، فإنه لا يصح حينئذٍ أن يقال: «فإن كان كل شيء لا يصح في مقام التعريف... إلخ» فافهم.

محدث فالقضية كلية متعارفة، وأيضًا يصح الجمع باعتبار الأفراد المتعددة على سبيل التبدل، فتدبر.

(قوله: بقرينة قوله: بجميع أجزائه) فإنه يدل على أن العالم كل والأشخاص أجزاؤه.

قال القزويني: يجوز أن يكون المراد بالأجزاء أجزاء جزئياته، على أن تكون الإضافة لأدنى ملابسة أو على حذف المضاف؛ أي: بجميع أجزاء جزئياته، وأيضًا يجوز أن يكون المراد من الأجزاء: الجزئيات عبر عنها بالأجزاء؛ لكون أكثرها أجزاء للمجموع من حيث المجموع، وأنت خبير بأن الشكل خلاف الظاهر، والكلام على الظاهر.

(قوله: ليستغني في الاستدلال... إلى آخره) أي: في الاستدلال على وجود الله تعالى بأن يقال: جميع الأجناس من حيث المجموع محدث لا بد له من محدث، فمحدثه إما نفسه أو جزؤه أو ما هو خارج عنه، والأولان باطلان، فتعين الثالث وهو المطلوب، هذا بخلاف ما إذا أريد به كل جنس من الموجودات؛ إذ لا يتأتى هذا الاستدلال حينئذٍ، فإنه يقال حينئذٍ: يجوز أن يكون محدث فرد فردًا آخر، ومحدث ذلك الفرد الآخر فردًا آخر، وهكذا إلى ما لا يتناهى.

وفيه نظر؛ إذ يمكن أن يقال حينئذٍ: محدث كل فرد إما الواجب تعالى أو فرد آخر على طريق التسلسل، وعلى الأول يثبت المطلوب، وعلى الثاني يأخذ مجموع الأفراد المتسلسلة بحيث لا يشذ منها فرد، فإنه محدث أيضًا، فمحدثه إما نفسه أو جزؤه أو ما هو خارج عنه، والأولان باطلان فتعين الثالث، فتدبر.

(قوله: بمقتضى عرفهم) بناء على أن الجوهر موضوع للجوهر الفرد في عرفهم، هذا إنما يرد على القائل إن كان مراده: إنه لو قال: «عالم الجواهر» بدل قوله: «عالم الأجسام» وأما إذا كان مراده أنه لو قال ذلك مع ما ذكر؛ بأن قال: «يقال عالم الجواهر وعالم الأجسام وعالم الأعراض ليشمل بيانه الجواهر الفردة أيضًا، ويستوفي الأقسام كلها» فلا يرد كما لا يخفى، على أنهم كثيرًا يستعملون الجواهر بمعنى: الأعيان، لا سيما إذا كان في مقابلة الأعراض كما هاهنا.

(قوله: لا تظهر فائدة) إذ الغرض وهو التنبيه على التخصيص والتعميم المذكورين يحصل بدونه، على أنه داخل في قوله: «إلى غير ذلك» فتأمل.

(قوله: يعني به) أي: بخروج الصفات بناء على أنها ليست غير الذات.

(قوله: اتباعًا لكلام الله تعالى) وأما الجمع والإفراد في كلام الله تعالى؛ فلأن السماوات طبقات متفاصلة بالذات ومختلفة بالحقيقة بخلاف الأرض، كما في «تفسير القاضي».

(قوله: ولا يجاب بدخول... إلى آخره) لعله رد على المحشي القزويني حيث قال: «قوله: من السماوات وما فيها والأرض وما عليها» إشارة إلى جميع العلويات والسفليات، ثم قال في الهامش: والمراد ما وجد فيهما داخلاً في حقيقتهما أو خارجًا متمكنًا فيهما أو حالاً.

* قال ولي الدين: **(قوله: ما قيل... إلخ)** القائل والمجيب المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: مما يعلم به الصانع)** إشارة إلى وجه التسمية، وليس من التعريف كما هو المشهور وإلا يلزم الاستدراك.

(قوله: يقال: عالم الأجسام...إلخ) إشارة إلى أن المراد ما سوى الله تعالى من الأجناس، فزيد ليس بعالم، بل من العالم، وإلى أن العالم اسم للقدر المشترك بينها فيطلق على كل منها وعلى كلها لا أنه اسم للكل وإلا لما صحَّ جمعه.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: إشارة إلى وجه التسمية)** أي: إنما ذكر هذا القيد في التعريف إشارة إلى وجه التسمية والمناسبة، فإن العالم مشتق من العلم؛ بمعنى: العلامة غلب فيما يعلم به كالخاتم لما يختم به، ثم سمي به ما سوى الله تعالى من الموجودات؛ لأنه مما يعلم به الصانع.

(قوله: وليس من التعريف) أي: ليس جزء من التعريف حقيقة عند الشارح، وإلا يلزم الاستدراك؛ لأنه حمل الغير على المعنى المصطلح فخرج الصفات، وصار التعريف جامعًا ومانعًا بدونه، والمشهور أنه جزء منه بناءً على حمل الغيرية على المعنى اللغوي وإخراج الصفات به؛ إذ لا يعلم بها الصانع،

وظني أن المشهور أولى؛ لأن حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم، وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله: «من الموجودات» لأن الغير المصطلح لا يطلق عندهم إلا على الموجود.

(قوله: يقال: عالم الأجسام إشارة إلى أن المراد... إلخ) يعني: لما كان تعريف العالم بنا ذكر توهمًا بخلاف المقصود من وجهين:

الأول: جواز إطلاق العالم على الجزئيات فإنها الموجودة بالذات.

والثاني: اختصاص إطلاقه على المجموع حيث أورد صيغة الجمع، وقال: من الموجودات بيانًا للموصول إزالة بقوله: «يقال عالم الأجسام... إلخ» فإن في إتيان الأمثلة من الأجناس إشارة إلى عدم جواز إطلاقه على الجزئيات، فحينئذٍ معنى قوله: من الموجودات من أجناس الموجودات، وفي إطلاق العالم على كل واحد من الأجناس إشارة إلى أنه اسم موضوع للقدر المشترك بينها؛ أي: بين جميع الأجناس؛ أعني: كونه ما سوى الله تعالى، فإن القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل، وكذا جعل الوضع عامًا والموضوع له خاصًا؛ فإنه مخصوص بمواضع عديدة، وإذا كان موضوعًا لمعنى واحد مشترك بين جميع الأجناس يجوز إطلاق العالم على كل واحد من الأجناس، وعلى كلها إطلاق الكلي على جزئياته كإطلاق الإنسان على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها.

(قوله: لا أنه اسم للكل... إلخ) عطف على قوله: اسم للقدر المشترك؛ أي: فيه إشارة إلى أنه ليس اسمًا للمجموع، وإلا لما صحَّ جمعه كما في قوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ والقول بالاشتراك بين الكل، وكل واحد خلاف الأصل لا يصار إليه بلا ضرورة داعية إليه.

قال الشارح في «شرح الكشاف»: وهو اسم لكل جنس وليس اسمًا للمجموع؛ بحيث لا يكون له أفراد بل أجزاء فيمتنع جمعه. انتهى كلامه.

فإن قيل: عبارة المصنف صريحة في أن العالم اسم للمجموع؛ حيث قال: بجميع أجزائه حادث دون جزئياته، ففي تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع حزازة.

قلنا: لا نسلم ذلك، فإن قوله: العالم بجميع أجزائه حادث قضية كلية معناه كل جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع أجزائه حادث، ففيه إشارة إلى أن كل جنس من الأجناس حادث مع حدوث الأجزاء التي يتركب منها في الخارج، ومعنى تركبه منها في الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال: جنس البيت مركب من الجدران والسقف فهو أبلغ في الرد على الفلاسفة هذا، وللفضلاء في توجيه عبارة المتن وجوه تركناها مخافة الإطناب، وما ذكرته فيه أقرب إلى الفهم والصواب.

❊ قال بعض المحققين: **(قوله: لأنه حمل الغير على المعنى المصطلح)** الغيرية اصطلاحًا؛ أي: في اصطلاح بعض طوائف المتكلمين كون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، فهذه الغيرية لا تتصور في صفات الله تعالى مع ذاته، ولا في صفته مع صفة أخرى.

فإن قيل: الجوهر مع العرض غيران بالإجماع، ومع هذا لا يتصور وجود الجوهر بدون العرض ولا بالعكس.

قلنا: بلى، ولكن قد يتصور وجود جوهر بدون عرض معين، بل كل جوهر مع أي عرض معين هو هكذا؛ إذ ما من جوهر إلا ويمكن أن يقوم به عرض آخر بدلاً عما قام به.

(قوله: بعيد عن الفهم) منعه المحقق الكنفري، فقال: لا نسلم أن حمل الغيرية على المعنى المصطلح بعيد عن الفهم على ما أشرنا إليه على أنهم اتفقوا على أن العالم ما سوى الله، وعلى غيريته له تعالى، وقول المحقق «على ما أشرنا إليه» يريد به قوله سابقًا: لأن المراد بما سوى الله هو الذي يعلم به الصانع على ما هو مقتضى كلمة «من» وما يعلم به الصانع مغاير له تعالى، انتهى.

(قوله: يلزم استدراك قوله: من الموجودات) دفعه المحقق الكنفري، بأن قوله من الموجودات إنما هو لدفع أن يراد من الغيرية معناها اللغوي، بناءً على أن المتبادر أنه تعريف لفظي.

ثم قال: على أن المليين اتفقوا على هذا التعريف، ومنهم من أنكر الصفات كالمعتزلة، فكيف يكون قوله: «من الموجودات» شاملاً للصفات حتى

يحتاج لإخراجها إلى جعل قوله: «مما يعلم به» داخلاً في التعريف. انتهى.

لكن في بعض الحواشي ما يقوى به ظن المحشي، حيث قال: إخراج الصفات بقوله: «مما يعلم به... إلخ» أحسن؛ لأنه هو وجه المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي، ولأنه يستغنى عن الابتناء على أن الصفة ليست غير الذات، فتدبر.

(قوله: من وجهين... إلخ) الوجهان يتوهمان من قوله: «من الموجودات» لكن الأول بحسب المادة، والآخر بحسب الصيغة، فتدبر.

(قوله: فإنه) أي: هذا الضرب من الوضع مختص بمواضع معدودة محصورة لنكتة لا تتحقق في مثل لفظ العالم، وإلا لأمكن القول به في نحو الإنسان، ولم يذهب أحد إلى جواز كون وضعه من هذا القبيل.

قال المحقق الكنفري: ما سوى الله مفهوم كلي يصح أن يكون موضوعًا له، فلا معنى للعدول عنه، وجعله آلة للوضع على أنه جارٍ في مثل الإنسان بالنسبة إلى أفراده، ولم يذهب أحد إلى أن يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص، وبالجملة: هذا الوضع مخصوص بمواضع لنكتة ليس مثل العالم منها، انتهى.

(قوله: فحينئذٍ) أي: حين إذ كان في إتيان الأمثلة من الأجناس إشارة إلى عدم جواز إطلاقه على الجزئيات.

(قوله: أي: فيه إشارة... إلخ) يعني: في إطلاق العالم على كل واحد من الأجناس إشارة إلى أنه ليس اسمًا للمجموع؛ إذ لو كان اسمًا له لما صحَّ أن يقال: عالم الأجسام وعالم الأعراض، وغير ذلك على طريق التعدد، ولما صحَّ جمعه كما في قوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢].

(قوله: والقول بالاشتراك) أي: المصحح للجمع باعتبار المعنى الثاني الذي هو القدر المشترك بين الأجناس.

(قوله: بلا ضرورة داعية إليه) فإن جعله اسمًا للقدر المشترك بين الأجناس فحسب كافٍ في صحة إطلاقه على الكل أيضًا، فلا داعي إلى القول بتعدد المعنى.

(قوله: نوع حزازة) أي: عدم ملاءمة بين سابق كلامه ولاحقه.

(قوله: فإن قوله: العالم بجميع أجزائه... إلخ) حاصله: إن قوله: «العالم محدث» مسألة من المسائل الكلامية، ومسائل الفنون كليات، فلا بد أن يكون موضوعها كليًا، ضرورة أن ما كان موضوعه جزئيًا أو أجزاء، فليس بمسألة فلا بد أن يكون العالم عبارة عن مفهوم كلي.

وأما قوله: «بجميع أجزائه» فلا يقضي بكون العالم عبارة عن مجموع أجزاء بل إنما صرح به؛ لأن حدوث المفهوم الكلي لا يتصور إلا بحدوث الجزئيات المركبة من الأجزاء، فكأنه قال: أجزاء العالم محدثة للدلائل الآتية، وحدوثها يقتضي حدوث كل جزئي من جزئيات المفهوم الكلي، وحدوث الجزئيات يقتضي حدوث ذلك المفهوم، وبذلك يكون قد أفاد حدوث كل شيء مما سوى الله سواء الكليات والجزئيات، ولذا قال: فهو أبلغ في الرد على الفلاسفة.

❊ قال أحمد بن خضر: **(قوله: إشارة إلى وجه التسمية)** وفيه إشارة أيضًا إلى كون الغرض بيان حدوث العالم بجميع أجزائه المعلومة كما سيجيء.

(قوله: وإلا يلزم الاستدراك) إذ يتم التعريف بدونه على ما لا يخفى.

(قوله: إلى أن المراد... إلخ) أي: مراد من فسر العالم بما سوى الله تعالى[1] من الموجودات، وإلا فمراد المصنف به هاهنا هو المجموع كما يدل عليه قوله: «بجميع أجزائه دون جزئياته» ففي تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع حزازة وحصر مراد من فسره بالتفسير المذكور فيما سوى الله تعالى من الأجناس بالإضافة إلى أفراد كل من تلك الأجناس، وإلا فالتعريف يشمل الكل مرادًا به أيضًا.

---

(١) اعلم أن الشارح فيما سيجيء ذكر أن العالم اسم لجميع ما يصلح علمًا على الوجود ومبدأ له، وعلى هذا فاللفظ المناسب للسوق أن يراد بقوله: «ما سوى الله تعالى من الموجودات» جميع ما سوى الله، وأن يكون قوله: «يقال عالم كذا» إشارة إلى إطلاقه على القدر المشترك أيضًا، فلا يكون في تفسير كلام المصنف بما ذكره حزازة، وهي عدم الملاءمة بين أول كلامه وآخره، وعدم صحة جمعه من كونه اسمًا للكل على ما لا يخفى.

قال صاحب «الكشاف»: العالم اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين.

وقيل: كل ما علم به الخالق من الأجسام والأعراض.

وفي بعض التفاسير: العالم ما حواه الفلك، ثم كل جنس منه عالم على حدة عند التفصيل.

وبيانه: إن الجن عالم، والإنس عالم، والمواشي عالم، ثم كل جماعة كثيرة من كل جنس عالم.

وبيانه: إن العرب عالم، والعجم عالم، وأهل كل مصر عالم.

وروي عن رسول الله ﷺ: «**إن لله ثمانية عشر ألف عالم، ودنياكم منها عالم**»[1].

وقال مقاتل: «إن لله ثمانين ألف عالم: أربعون ألفًا في البر، وأربعون ألفًا في البحر».

وقال كعب رضي الله عنه: «لا يحصي عدد العالمين إلا الله تعالى، وما يعلم جنوده إلا هو، والمناسب لهذا المقام ما ذكره الشارح ـ رحمه الله ـ ولذا اختاره.

(قوله: وإلا لما صحَّ جمعه) كما في قوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢] وفيه أنه إنما يلزم عدم صحة الجمع لو كان اسمًا للكل فقط، فلِم لا يجوز أن يكون مشتركًا بينه وبين القدر المشترك؟ فحينئذٍ يصح الجمع باعتبار المعنى الثاني.

قال في «الكشاف»: فإن قلت: لِـمَ جمع؟ قلت: ليشمل كل جنس مما يُسمى به.

قال الشريف، قدس سره: **حاصل الجواب**: إن الإفراد وإن كان أصلاً وأخف إلا أنه لو أفرد معرفًا باللام لربما يتوهم أن القصد إلى استغراق أفراد الجنس الواحد أو إلى الحقيقة؛ أي: القدر المشترك، فلما جمع وأشير إلى

---

(١) ليس بحديث، وإنما هو مذكور في حلية الأولياء لأبي نعيم (٤/ ٧٠) وفي العظمة لأبي الشيخ (٩١٧) من كلام وهب بن منبه.

تعدد الأجناس بصيغته واستغراق أفرادها بالتعريف زال التوهم بلا شبهة، وفهم المقصود بلا مرية.

فإن قلت: العالم لا يطلق على واحد من أفراد الجنس المسمى به كزيد مثلاً، فإذا عرف امتنع استغراقه لأفراد جنس واحد، فإن اللفظ المعرف لا يستغرق إلا أفرادًا يطلق على كل واحد منها.

قلت: لما كان العالم مطلقًا على الجنس بأسره نزل منزلة الجمع، ومن ثمة قيل: هو جمع لا واحد له من لفظه، وكما أن الجمع إذا عرف استغرق آحاد مفرده وإن لم يكن صادقًا عليها، كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤] أي: كل محسن، وقولك: «لا أشتري العبيد» أي: أي عبد واحد منهم، كذلك العالم إذا عرف يشمل أفراد الجنس المسمى به، وإن لم يكن مطلقًا عليها كأنها آحاد مفرده المقدر، فالعالمون بمنزلة جمع الجمع، فكما أن لفظ «الأقاويل» يتناول كل واحد من آحاد الأقوال، كذلك العالمون يتناول كل واحد من آحاد الأجناس، فقوله: «ليشمل كل جنس» أي: أفراده. انتهى كلامه، قدس سره.

وفيه تصريح أيضًا بأن مثل زيد لا يطلق عليه اسم العالم، وإن العالم اسم للقدر المشترك بين الأجناس، وإن المراد بما سوى الله تعالى من الموجودات: أجناس الموجودات، وإلا لصدق على آحاد مفرده أيضًا كزيد مثلاً، تأمل وتدبر.

❋ قال المرعشي: **(قوله: وفيه إشارة أيضًا إلى كون الغرض بيان حدوث العالم بجميع أجزائه المعلومة كما سيجيء)** أي: من الشارح أو من الخيالي.

أقول: المشار إليه هو قيد المعلومة، وحاصل ما سيجيء من الشارح أن المصنف يدعي حصر الأعيان في الجسم والجوهر في دليل حدوث العالم، ويعترض عليه الشارح بمنع الحصر بجواز أن تكون عقولاً[1] مجردة كما أثبتها الحكماء، وتكون تلك قديمة.

---

(١) هي ليست بجسم ولا جوهر إذ الجوهر عند المتكلمين هو الجزء الذي لا يتجزأ وإن كانت من الجوهر الذي اصطلح عليه.

ثم يدفعه بأن المدعي حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات؛ أي: حدوث الأجزاء المعلومة فالمشار إليه هو الجواب، وحاصل[1] ما سيجيء من الخيالي قريب منه.

ووجه الإشارة أن ما يعلم به شيء آخر لا بد وأن يكون معلومًا في نفسه، وفيه: إن هذه الفائدة والاحتراز عن الأجزاء الغير المعلومة إن حصل مما قبل، فلا معنى لإسناد الإشارة إليه وحصره فيه، وإن لم يحصل فلا وجه لما قاله المحشي من أنه يلزم الاستدراك على تقدير كونه من التعريف، ويمكن أن يختار الأول، ويقال: إن الحكم بأنه من الموجودات يستلزم العلم به، لكن المراد ظهور الإشارة، وفيه: إنه يلزم انحصار أجزاء العالم في معلومة الوجود.

وقوله: «بجميع أجزائه المعلومة» يشعر بعمومهما لغير المعلومة أيضًا، والأولى أن يختار الثاني، ويقال في وجه فساد كونه من التعريف: إنه يلزم تخصيص بعض الأجزاء وإخراج بعض.

(قوله: كما يدل عليه قوله: بجميع أجزائه) لا دلالة فيه عليه؛ لأن إطلاقه على الجنس بطريق استيعاب أفراده كالقوم وليس مثل الحيوان، كما سيجيء فيما نقله عن السيد الشريف في قوله: «قلت: لما كان العالم منطبقًا على الجنس بأسره[2] تنزل منزلة الجميع... إلخ» وإذا كان كذلك فيكون كل واحد من الأفراد جزء من أفراد معنى العالم لا جزئيًا.

ألا ترى أنه على تقدير كونه موضوعًا للقدر المشترك بين الأجناس لم يجز إطلاقه على زيد مثلاً، ولو كان لجاز إطلاقه عليه، فيجوز أن يكون مراد المصنف من العالم معنى القدر المشترك، واللام لاستغراق الأجناس؛ يعني: يكون إشارة إلى مفهوم اللفظ، وهو القدر المشترك باعتبار وجوده في ضمن جميع الأفراد، وهي الأجناس فالمراد بجميع أجزائه بجميع أجزاء أفراده، ولو

---

(١) هو ما سيجيء من أن وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلما لم يلتفت إليه وحصر المركب في الجسم لأنا نقول الغرض بيان حدوثه بجميع أجزائه المعلومة.

(٢) معنى بأسره: بجميع أفراده وإلا فما معناه!

قال: «كما يؤيده» بدل قوله: «كما يدل» لم يرد هذا؛ لأن المذكور خلاف الظاهر، ولعل المحشي لما نظر إلى إمكان حمل مراد المفسر بتكلف، قال: نوع حزازة بزيادة لفظ النوع.

(قوله: وإلا) أي: وإن لم يكن الحصر إضافيًا بل حقيقيًا فالحصر باطل؛ لأن التعريف يشمل الكل حال كون الكل أو الشمول على الكل مرادًا لمن فسر العالم بهذا التفسير به؛ أي: بهذا التفسير أيضًا؛ أي: هو مراد به كما كان شاملاً له في نفسه أو التعريف يشمل الكل كما يشمل كل واحد من الأجناس.

(قوله: والمناسب لهذا المقام ما ذكره الشارح) قال بعض الأفاضل: لا فرق بين ما ذكره الشارح وبين ما ذكره القيل بقوله: كل ما علم به الخالق من الأجسام والأعراض. انتهى.

ويمكن أن يقال قوله: «من الأجسام والأعراض» إن كان من تتمة التعريف يخرج الجواهر وإلا يدخل[١] صفات الله؛ لأنها ممكنة قديمة صادرة عن الذات بطريق الإيجاب عند أهل الحق.

(قوله: لربما يتوهم أن القصد إلى استغراق أفراد الجنس الواحد أو إلى الحقيقة) وإنما قال: «يتوهم» لأن الأصل في لام الاستغراق استغراق أفراد مفهوم اللفظ ومفهومه هو القدر المشترك، وأفراده هي الأجناس، فلو حمل على استغراق الأجناس فلا يشذ عن العالم ممكن أصلاً؛ لأن المراد من الجنس جميع أفراده فيتم المقصود، لكن لما كان بمنزلة الجميع كما سيجيء يجوز صرف الاستغراق إلى شمول أفراد واحدة القدر، حال كون المراد منه جنسًا واحدًا.

(قوله: مطلقًا على الجنس بأسره) أي: بجميع أفراده، فحمل الاستغراق على شمول أفراد الجنس تأكيد[٢] لا تأسيس؛ لأن الاستغراق حاصل من قبل.

(قوله: نزل منزلة الجمع) أي: في الدلالة على الكثير لكن بينها فرق؛

---

(١) دخولها مبني على ادعاء كونها مما يعلم به الصانع، وفيه بحث تأمل!

(٢) فائدة التأكيد: دفع توهم أن يراد أكثر الأجزاء تنزيلاً للأكثر منزلة الجمع.

لأن العالم يستوعب[١] جميع أفراد الجنس بخلاف الجميع، فإنه يكفي فيه الكثرة، فإن رجالاً لا يستوعب جميع أفراد الرجل.

(قوله: تأمل وتدبر) لعل وجه التأمل: إن ما صدق عليه الجنس يصدق على الأفراد كالحيوان يصدق على زيد، كما يصدق على الإنسان والفرس.

ووجه التدبر إشارة إلى الجواب عنه بأن صدقه على الجنس على طريق الاستيعاب لأفراده، فكل من أفراد الجنس جزء مما صدق عليه لا جزئي، والكل لا يصدق على جزء نظيره مثل القوم، فإنه يصدق على جماعة مخصوصة بأسره، ولا يصدق على واحد منهم.

* قال شجاع الدين: **(قوله: وإلا يلزم)** أي: وإن كان قوله: «مما يعلم به الصانع من التعريف» يلزم أن يكون مستدركًا؛ لحصول الاحتراز عن صفات الله بدونه على ما صرح به الشارح بقوله: «فيخرج صفات الله تعالى... إلخ» وفيه: إن حمل قوله: «ما سوى الله» على الغير المصطلح للاحتراز عن صفات الله تعالى خلاف الظاهر، وإنما خرجت بقوله: «مما يعلم به الصانع» لأنه معتبر في المعنى اللغوي للعالم.

(قوله: لا أنه اسم للكل) فيه: إن قول المصنف: «بجميع أجزائه» صريح في أنه أراد بالعالم جملة ما سوى الله تعالى وصفاته من الموجودات.

(قوله: لما صحَّ جمعه) فيه: إن جمع العالم كما في قوله: «رب العالمين» بالنظر إلى أن العالم قد يطلق على الأجسام والأعراض والنبات والحيوان وغيرها، كما أشار إليه الشارح بقوله: «يقال عالم الأجسام... إلخ».

* قال محمد الشريف: **(قوله: وليس من التعريف كما هو المشهور)** قيد للمنفي، فإن المشهور هو أن العالم ما سوى الله تعالى، لكن الشارح قيده بقوله: «من الموجودات» احترازًا واضحًا عن المعدومات، وقيد الموجودات بقوله: «مما يعلم به الصانع» احترازًا جليًّا عن الصفات واحترازًا عن المجردات؛ ليظهر صحة قوله: «بجميع أجزائه حادث» فلا يلزم الاستدراك.

---

(١) إنما قلنا يستوعب لما سبق من أن العالم مطلق على الجنس بأسره.

(قوله: إشارة إلى أن المراد ما سوى الله تعالى من الأجناس) يعني: إن «ما» عبارة عن الجنس من الموجودات، فلا يصدق التعريف على الأفراد، وهذه الإشارة حاصلة من حصر الذكر على الأجناس، وأما الإشارة إلى أن العالم اسم للقدر المشترك فمن ذكر عالم النبات وعالم الحيوان بعد ذكر عالم الأجسام.

قيل: لا يصح حمل المراد على مراد المصنف؛ لأن المراد المجموع كما يدل عليه بجميع أجزائه دون جزئياته، وفيه أنه غفلة عن قوله: «اسم للقدر المشترك» فإن القدر المشترك يجتمع مع إرادة المجموع، فيصح أن يراد من هذا الاسم ويقال: «بجميع أجزائه» وإنما قال: «بجميع أجزائه» ولم يقل: «بجميع جزئياته» مع صحة إرادته من اسم الجنس تنصيصًا وتصريحًا بحدوث كل فرد من كل جنس، لا أنه اسم لكل وإلا صح جمعه؛ يعني: إن الأصل عدم الاشتراك في اللفظ والمعنى، والعدول عنه إنما يكون عند الضرورة، فهو إما أن يكون اسمًا للكل كما قال البعض أو للقدر المشترك، ولا يصح أن يكون اسمًا للكل؛ لعدم صحة الجمع حينئذٍ، وعدم صحة إطلاقه على جنس جنس، فتعين كونه اسمًا للقدر المشترك؛ لأنه يحصل به المرادات، وتندفع به الضرورات.

ولا يثبت بقول الشارح فيما سيجيء أن العالم اسم لجميع ما يصح علمًا على وجود مبدأ له اعتراف من الشارح بكونه اسمًا للكل أيضًا، فإنه يحتمل أن يكون من قبيل المسامحات المشهورة كما يقال: الحيوان اسم لجميع ما له الحياة؛ إذ يكون الجميع بمعنى الكل الإفرادي اسمًا لكل جنس مما يصح علمًا... إلخ.

* **قال الشارح: [(محدث) أي: مخرج من العدم إلى الوجود، بمعنى: إنه كان معدومًا فوجد، خلافًا للفلاسفة حيث ذهبوا إلى قدم السماوات بموادها وصورها وأشكالها، وقدم العناصر بموادها وصورها، لكن بالنوع بمعنى: إنها لم تخلُ قط عن صورة، نعم أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير، لا بمعنى سبق العدم عليه].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: محدث)** بالحدوث الزماني،

وهو مسبوقية الوجود بالعدم(١)، وإليه أشار بقوله: «بمعنى أنه كان.... إلخ».

(قوله: وصورها) أي: الجسمية، بقرينة قوله: «بالنوع» إذ الصورة النوعية قديمة بالجنس دون النوع، هذا إذا أريد بالنوع المعنى الاصطلاحي، وأما إذا أريد المعنى اللغوي، فلا مانع من أن يحمل على معنى يعم النوعية أيضًا، وأنت خبير بأن إثبات الجنس المصطلح للصور النوعية التي هي الفصول باعتبار الوجود الذهني، أو بمنزلة الفصول مشكل بعد قيام البرهان على بساطة الفصول، تأمل.

* قال العصام: **(قوله: أي: مخرج من العدم إلى الوجود)** للحدوث تفسيران:

أحدهما: الخروج من العدم إلى الوجود، وهو بهذا الاعتبار صفة للموجود.

وثانيهما: كون الوجود مسبوقًا بالعدم، وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود؛ فالأنسب بحمل المحدث على العالم حمله على المعنى الأول؛ فلذا اختاره، ثم فسر الإخراج من العدم إلى الوجود بأنه كان معدومًا، فوجد إشارة إلى أن المقصود من الإخراج من العدم إلى الوجود معنى مجازي وإلا فالعدم ليس محلاً للوجود حتى يخرج منه شيء إلى الوجود، وإلى ألا واسطة بين الوجود والعدم، كما قيل: إن زمان الخروج من العدم إلى الوجود غير زمان الوجود والعدم، فتنبه.

(قوله: وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع؛ بمعنى: إنها لم تخل قط عن صورة) يريد قدمها بصورها الجسمية بنوعها، بمعنى: إنها لم تخل قط عن صورة جسمية، والصورة الجسمية هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف إلا بأمور خارجة عن حقيقتها، فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب أفرادها أزلاً وأبدًا، وأما الصور النوعية فقديمة بجنسها؛ وذلك لأن مادتها لا يجوز خلوها عن

---

(١) وقول الشارح: «أي مخرج... إلخ» ناظر إلى أن الحدوث عبارة عن الخروج من العدم إلى الوجود، وفيه قول بالواسطة، ولذا قال: «بمعنى أنه كان... إلخ».

صورها النوعية بأسرها، بل لا بد أن يكون معها واحد منها، لكن هذه الصورة متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية، فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه، ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية؛ كأن يكون نوع النار حادثًا غير مستمر الوجود بتعاقب أفراده الشخصية؛ إذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد، ولا امتناع أيضًا في استمراره كذلك عندهم، ولا في استمرار أنواع المركبات في ضمن أفرادها المتعاقبة بلا نهاية.

وإذا عرفت هذا ظهر لك اختلال ما في بعض الحواشي في هذا المقام من أن المشهور أن الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلاً، لكن يشكل ببقاء صور الإسطقات الموجودة بالذات في أمزجة المواليد القديمة بالنوع، فكأن الشارح مال إلى هذا أو أراد النوع الإضافي هذا على أنه لا إشكال ببقاء الصور المذكورة؛ لأن المدعى أنه لا امتناع في عدم قدم بعض الصور النوعية، وكذلك لا امتناع في عدم قدم المواليد، وفي ثبوت قدم شيء من المواليد بالنوع وعدمه بحث، وأن إرادة النوع الإضافي إنما تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس، ومما يعجب ما قيل: إنه أراد الشارح بالقدم بالنوع: إنها قديمة بسبب عدم خلو المادة عن نوع، ولم يعرف أنها قديمة بالشخص بهذا المعنى أيضًا.

* قال الكفوي: **(قوله: صفة للموجود)** من قبيل من قتل قتيلاً، وإلا فلا يتصور خروج الموجود من العدم إلى الوجود كما لا يخفى.

(قوله: كما قيل) مرتبط بالمنفي؛ أي: كما قيل بالواسطة بينهما بناء على أن زمان الخروج... إلى آخره.

(قوله: يريد قدمها بصورها الجسمية) خص الصور بالصور الجسمية؛ لرد ما في بعض الحواشي وهو الحاشية الخيالية بزعم أنه خصها بالصور النوعية، وهاهنا محمل آخر وهو أن يكون المراد ما هو الأعم من الجسمية والنوعية، على أن يكون المعنى إنها قديمة بصورها الجسمية والنوعية، وهذا أصوب؛ إذ لا قرينة على التخصيص وأتم؛ إذ في التخصيص نوع قصور في البيان ولعل المحشي الخيالي حمل على هذا المحمل.

فحاصل اعتراضه: إن كان على الشارح أن يقول: لكن بالنوع والجنس بأن يكون الأول ناظرا إلى الصورة الجسمية والثاني إلى النوعية بناء على ما هو المشهور من أن الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس دون النوع.

وحاصل جوابه: إن الشارح بنى كلامه على ما هو التحقيق عندهم من أن الصورة النوعية أيضًا قديمة بالنوع لا على ما هو المشهور، أو أراد بالنوع النوع الإضافي الشامل للنوع الحقيقي والجنس، فعلى هذا لا اختلال فيه.

(قوله: إلا بأمور) ككونها فلكية أو عنصرية.

(قوله: بتعاقب أفرادها) الشخصية، فيجوز خلو العناصر عن أفرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية.

(قوله: إذ يجوز حصوله) فإنهم جوزوا أن يكون نوع النار حادثًا بسبب الحركات الفلكية من نوع الهواء؛ بأن يخلع الهواء صورته ويلبس الصورة النارية، تأمل.

(قوله: في استمراره) أي: استمرار وجود نوع النار بتعاقب أفراد الشخصية.

(قوله: لأن المدعي أنه لا امتناع... إلخ) يعني: إن قدم المواليد بالنوع عندهم ليس بطريق الوجوب بحيث يمتنع حدوثها بالنوع، بل بطريق الجواز.

والحاصل: إنه لا برهان عندهم على قدمها وعدم قدمها، فلا يستلزم القول ببقاء صور الإسطقسات فيها القول بقدمها بطريق الوجوب حتى ينافي قولهم بجواز حدوث نوع النار مثلاً ويكون إشكالاً، هذا وقد يدفع الإشكال المذكور بأن القائل بقدم الصور النوعية العنصرية بالجنس لا بالنوع هو متأخرو الحكماء، والقائل بقدم المواليد الثلاثة هو قدماؤهم فلا إشكال.

(قوله: من المواليد) أي: الحيوان والنبات والمعادن.

(قوله: إنما تنفع لو كان... إلخ) أي: لكنه ليس كذلك، وفيه أن الصور النوعية لكل من العناصر تحت الصورة النوعية العنصرية، وهي تحت مطلق الصورة النوعية، فللصورة النوعية لكل عنصر جنس تحت جنس، فيتم المقصود.

* قال ولي الدين: **(قوله: بطريق الكون والفساد)** أي: حدوث صورة وزوال أخرى عنه تبدل الصور النوعية على الهيولي الواحدة، وأما تبدل الصور الجسمية المتخالفة بالهويات على الهيولي الواحدة بالفصل والوصل فلا يسمى كونًا وفسادًا؛ لبقاء النوع بحاله مع تبدل أفراده.

(قوله: بعض الحواشي) أي: «حاشية الخيالي».

(قوله: المواليد) أي: الحيوان والنبات والمعادن.

* قال الخيالي: **(قوله: لكن بالنوع)** المشهور أن الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلاً، لكن يشكل ببقاء صور الإسطقسات الأربعة في أمزجة المواليد القديمة بالنوع، فكأن الشارح مال إلى هذا أو أراد النوع الإضافي.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: والمشهور أن الصورة النوعية... إلخ)** المقصود من هذا دفع ما يتجه من أنه كان على الشارح أن يقول: وصورها لكن بالنوع والجنس، فإن الفلاسفة قالوا: إن الصورة الجسمية للعناصر قديمة بنوعها؛ بمعنى أن الصورة الجسمية طبيعة نوعية لا تتعدد إلا بأمور خارجة عنها، من كونها فلكية أو عنصرية نارية أو هوائية غير قديمة بحسب توارد أفرادها الشخصية، فيجوز خلو العناصر عن أفرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية، وأن الصورة النوعية قديمة بجنسها؛ بمعنى أن الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة في ضمن العناصر أنواعها المقتضية للآثار المختلفة، غير قديمة بحسب توارد تلك الأنواع عليها، فيجوز خلوها عن أنواعها بطريق الكون والفساد بأن يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس، حتى جوزوا أن يكون نوع النار حادثًا بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء، ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية.

وحاصل الدفع أن المشهور وإن كان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكنه يشكل عليه ببقاء صور الإسطقسات ـ أي: العناصر الأربعة ـ فإنها باعتبار تركب الجسم منها تسمى: إسطقسات، وباعتبار تحليله إليها عناصر في أمزجة المواليد الثلاثة؛ أعني: المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع، فإنهم

صرحوا بأن صور العناصر باقية على حالها في أمزجة المواليد؛ ولذا يتصل كل واحد منها بعد الافتراق بمركزها، وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد أفرادها الشخصية من العدم إلى الوجود كالحركة، فيلزم قدم الصور النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب توارد أفرادها، وإلا لم تكن لمواليد قديمة بالنوع، فلا معنى لكون الصورة النوعية قديمة بالجنس، وتجويز حدوث نوع النار.

نعم أنه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد في الأفراد الشخصية من كل نوع، فكان الشارح ترك ذكر الجنس، وقال: إن الصورة مطلقًا قديمة بالنوع ميلاً إلى هذا التحقيق المفهوم من الإشكال، أو أراد بالنوع النوع الإضافي؛ أعني: المندرج تحت الآخر، فيصدق على الصور النوعية، ويكون موافقًا للمشهور.

* قال بعض المحققين: **(قوله: لكن بالنوع والجنس)** بناء على تناول الصور في كلامه للجسمية والنوعية، فيكون قوله: «بالنوع» راجعًا إلى الصور الجسمية، وقوله: «بالجنس» راجعًا إلى الصور النوعية؛ لأنها قديمة عندهم، لكن بالجنس فليس قدمها شخصيًا، ولا نوعيًا بل جنسيًا فقط.

(قوله: لا تتعدد إلا بأمورٍ خارجة) صغرى، قياس يبرهن به على أن الصورة الجسمية طبيعة نوعية؛ أي: حقيقة واحدة حذفت كبراه، وهي وكل ما كان تميز ما تصديقاته بالخارجيات دون الأمور الجوهرية الداخلة، فهو حقيقة واحدة وطبيعة نوعية.

(قوله: عن أفرادها الشخصية) أي: عن كل واحد منها على سبيل البدل لا عن جميعها، وإلا يلزم الخلو عن طبيعتها النوعية أيضًا؛ إذ بقاء الطبيعة يقتضي بقاء الفرد المنتشر؛ أعني: النوعية فردًا ما، فإذا انتفت جميع الأفراد بأسرها انتفت الطبيعة أيضًا، وكذا يقال في خلو العناصر عن أنواع الصور النوعية.

(قوله: المقتضية للآثار المختلفة) برهان على أن الصور النوعية حقائق متباينة، فإن استناد الآثار المختلفة إلى أمر واحد دون مباد جوهرية متعددة غير معقول، واستنادها إلى الواجب الذي تستوي نسبته إلى الكل غير معقول أيضًا.

(قوله: كالحركة) أي: كما أن الحركة الفلكية قديمة بالنوع حادثة بالشخص عندهم.

(قوله: وإلا لم تكن المواليد قديمة بالنوع) أي: إن لم تكن الصور النوعية في المواليد قديمة بالنوع لم يكن المواليد قديمة بالنوع؛ لأنها إذا لم تكن قديمة بالنوع جاز خلو العناصر الموجودة في أمزجتها عن تلك الصور النوعية الأربع، وحينئذٍ تتلبس تلك العناصر بصور أخرى غير ما كانت ملتبسة به؛ إذ لا يجوز خلوها عن صورة، فلم تكن المواليد قديمة بالنوع، وهو خلاف زعمهم.

(قوله: مطلقًا) أي: جسمية كانت أو نوعية.

(قوله: فيصدق على الصور النوعية) أي: إنها قديمة بالنوع؛ لأنه أراد منه النوع الإضافي الشامل للجنس المندرج تحت جنس آخر، واعترض الفاضل العصام على هذا الجواب بقوله: إن إرادة النوع الإضافي إنما تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس.

وأجاب الفاضل الكنفري بأن الصور النوعية لكل من العناصر تحت مطلق الصورة النوعية العنصرية، وهي تحت مطلق الصورة النوعية، فللصورة النوعية لكل عنصر جنس تحت جنس فيتم المقصود. انتهى.

(قوله أيضًا: فيصدق على الصور النوعية) أي: باعتبار شموله للجنس كما يصدق على الجسمية باعتبار شموله للنوع الحقيقي، أو المعنى فيصدق على الصور النوعية صدقًا موافقًا للتحقيق وللمشهور؛ لأن النوع الإضافي كما يصدق على النوع الحقيقي يصدق على الجنس المندرج تحت جنس آخر.

واعلم أن من المحشين من أجاب عن الشارح بغير ذلك؛ إذ حمل الصور في كلامه على الجسمية، ومنهم من صور اعتراض المحشي على الشارح بتصوير آخر؛ إذ جعل المبادر من قوله: «وصورها» الصور النوعية، واعترض بأنه كان على الشارح أن يقول: «لكن بالجنس» بدل قوله: «لكن بالنوع» غير أن تصوير السيالكوتي أدق تصوير؛ حيث لا دلالة على التخصيص في الصور فضلاً عن ورود القصور حينئذٍ على كلامه؛ أي: الشارح.

وبعد فعزو القول بالقدم الجنسي للصور النوعية دون النوعي إلى الفلاسفة

عزو من لم يدقق النظر في كلامهم، فإن الأنواع عندهم تتنزه عن الحدوث الزماني سواء كانت إضافية أو حقيقية كما تنزه الأجناس، نعم الأنواع الحقيقية باعتبار مادة واحدة متشخصة قديمة بالجنس، فتدبر فهذا موضع جدير بالتدبر.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: حتى جوزوا حدوث نوع النار)** أي: من عنصر آخر بطريق الكون والفساد.

* قال المرعشي: **(قوله: من عنصر آخر)** إنما قيد به احترازًا عن حدوثه من كتم العدم؛ لأن كل حادث لا بد له من مادة ومدة عند الحكماء، وإنما خصص العنصر؛ لأن الفلك لا يقبل الفساد عندهم.

* قال شجاع الدين: **(قوله: المشهور أن الصور النوعية... إلخ)** هذا مبني على من يفهم من قول الشارح، وقدم العناصر بصورها أن المراد قدم العناصر بصورها النوعية، وليس المراد ذلك، بل أراد أن العناصر عندهم قديمة بصورها الجسمية، ولا يتبادر منه قدم الصور الجسمية بأشخاصها.

(قال: لكن بالنوع) أي: قدم الصور الجسمية بالنوع؛ بمعنى: إن مواد العناصر لم تخلُ عن صورة جسمية أصلاً.

(قوله: مال إلى هذا) أي: إلى بقاء الصور النوعية للإسطقسات في أمزجة المواليد القديمة بالنوع.

(قوله: أو أراد النوع الإضافي... إلخ) الشامل للأنواع الحقيقية والأجناس المندرجة تحت أجناس أخر.

* قال محمد الشريف: **(قوله: المشهور أن الصور النوعية قديمة بالجنس... إلخ)** والتطبيق بين القولين أن ما ذكره المحشي مبني على المجاز العقلي، فإن قولهم: «إن الهيولى العنصرية قديمة بالشخص» لا يقتضي ولا يستلزم إلا صورة ما من الصور العنصرية؛ لئلا ينعدم ويلزمه خلاء ما بين ذلك العنصر، فيجوز أن يكون كل نوع حادثًا والجنس قديمًا بتوارد الأنواع، وما ذكره الشارح مبني على ما وقع في نفس الأمر على زعمهم، وعلى ما ثبت وتقرر عندهم.

(قوله: أو أراد النوع الإضافي) يؤيده قول الشارح: بمعنى أنها لم تخل عن صورة قط.

[دليل حدوث العالم وتقسيمه إلى أعيان وأعراض]

※ **قال الشارح**: [ثم أشار إلى دليل حدوث العالم بقوله: (إذ هو) أي: العالم (أعيان وأعراض) لأنه إن قام بذاته فعين، وإلا فعرض، وكل منهما حادث لما سنبين، ولم يتعرض له المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ لأن الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر، كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالأعيان ما) أي: ممكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة جعله من أقسام العالم، ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين: أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر، بخلاف العرض فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه؛ أي: محله الذي يقومه].

※ قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ثم أشار... إلخ)** وإنما قال: «أشار» لأن الدليل ليس مذكورًا بتمامه، أو الغرض الأصلي منه هو التقسيم[1] والإشارة إلى الأقسام، والظاهر أن المراد بالدليل مصطلح أرباب المعقول دون الأصول.

(قوله: أعيان وأعراض) الأولى أن يقال: «عين وعرض» وإليه أشار الشارح[2].

(قوله: ولم يتعرض له) أي: دليل الحدوث؛ لأن الكلام في بيان الحدوث طويل... إلخ.

(قوله: أي: ممكن) بالإمكان الخاص؛ لئلا يتناول الواجب، وما هو قرينة التقييد والتخصيص بالممكن قرينة التقييد بالخاص.

---

(١) هذا إنما يتم إذا كان قوله: «أعيان وأعراض» من قبيل التقسيم دون الأحكام؛ إذ المحمول قد يكون أعم بخلاف القسم.

(٢) لأنه معرف وكل معرف يجب أن يكون مفردًا لا جمعًا، وإلا يلزم التعريف بالإفراد.

(قوله: بقرينة.... إلخ) هذا إنما يتم لو لم يكن القسم أعم من وجه من المقسم[١] كما هو التحقيق.

(قوله: ومعنى قيامه) أي: بالتعيين و الممكن هو التحيز بنفسه بألّا يكون في عروض التحيز له واسطة في العروض[٢]، ومعنى التحيز بالتبع ما يقابله، بخلاف معنى قيام الواجب بذاته، فإنه هو الاستغناء عن المحل هذا عند جمهور المتكلمين النافين للجواهر المجردة؛ وبهذا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض[٣] قائم به كالسرير، والمشهور أنه ليس بعين، تمَّ كلامه. إذ تحيز المركب منهما ليس أوليًا بل بواسطة الجزء الذي هو العين، على أن الوحدة معتبرة في المقسم والمجموع المركب من القسمين، خارج عن المقسم على أن السرير عندهم عبارة عن الجواهر المخصوصة المركبة على وضع وهيئة مخصوصة، من غير أن تكون الهيئة داخلة ومقومة؛ إذ الهيئة التأليفية أمر اعتباري غير موجود، فكيف تكون جزء من الموجود، وعلى تقدير الجزئية فالمجموع أمر اعتباري خارج عن المبحث.

* قال العصام: **(قوله: لأنه)** أي: جزء العالم لا العالم؛ إذ ليس العين عالـمًا قام بذاته وإلا لم يكن زيد عينًا، ولا العرض عالمًا لم يقم بذاته وإلا لم يكن العرض الشخصي عرضًا، وهذا الترديد دليل الحصر.

(قوله: وكل منهما حادث) كبرى؛ لقول المصنف؛ إذ هو أعيان وأعراض فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الأعيان والأعراض وكل منهما حادث، ولا يخفى أنه غير منتج؛ لتخلف الإنتاج في قولنا: «العالم منحصر في الأعيان والأعراض» وكل منهما جزء للعالم؛ لأنه لا ينتج أن العالم جزء للعالم فينبغي أن يؤول بأنه أريد أن كل جزء للعالم إما عين أو عرض، والعين حادث والعرض حادث، ينتج أن كل جزء للعالم حادث، وقوله: «إن قام بذاته» فهو

---

(١) هذا إنما يتم إذا كان الأعيان نفس القسم دون قيد القسم.

(٢) يحتمل أن يراد بالواسطة هاهنا: الواسطة في الثبوت.

(٣) فيه: إن النقض باقٍ إلا أنه انتقل إلى تعريف العرض.

عين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به، ولو التزم كونه عينًا لا دخل في حصر العين المركب في الجسم، وله تتمة ستأتي.

ويريد بقوله: «ولم يتعرض له المصنف»: إنه لم يتعرض للبيان لا أنه لم يتعرض للمبين؛ لأن المبين كبرى مطوية فيكون مما تعرض له، وكون المختصر مقصورًا على المسائل بكذبه قوله: «إذ هو أعيان وأعراض» إلا أن يجعل القصر ادعائيًا لإلحاق النادر بالمعدوم، والقصر الادعائي يكفي في بيان عدم لياقة التعرض له، وقوله: «دون الدلائل» يفيد نفي القصر على الدلائل، والمقصود نفي التعرض لها.

(قوله: فالأعيان ما أي ممكن) نبه بإفراد الممكن على أن التعريف إنما هو للمفهوم لا للإفراد، فالأعيان جرد عن الإفراد ونقل بأداة التعريف من الجمعية إلى الإفراد، وجعل «ما» عبارة عن الممكن؛ ليخرج الواجب، أما كون الأعيان قسمًا من العالم فلا يصلح قرينة على جعل ما عبارة عن الممكن؛ لأن الممكن أعم من العالم؛ لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم، فالصحيح جعل «ما» عبارة عن جزء من العالم بقرينة جعله من أجزاء العالم، ولك أن تجعله عبارة عن المحدث بقرينة ما سبق أن العالم بجميع أجزائه محدث، وإياك وأن تقول: لا حاجة إلى تقييد «ما» لإخراج الواجب عن التعريف؛ لأن القيام بذاته بما ذكره على رأي المتكلمين يخرج الواجب؛ لأن القيام بذاته إنما يكون بهذا المعنى بعد إسناده إلى الممكن أو الحادث أو جزء العالم؛ ولهذا قال الشارح: ومعنى قيامه بذاته ولم يقل: ومعنى القيام بذاته وفيه ما فيه.

قيل: تعريف العين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير، والمشهور أنه ليس بعين، هذا وفيه أن تحيز هذا المركب بعينه تحيزات أجزائه، وبعضها تابع لتحيز شيء آخر وبعضه ليس بتابع، فتحيز المجموع ليس تابعًا ولا غير تابع، على أن معنى التعريف أن العين نوع واحد من الممكن، وهذا من اجتماع القسمين.

(قوله: ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين: أن يتحيز بنفسه... إلخ) المشهور التحيز بالذات غيره الشارح إلى التحيز بنفسه، ومعنى التحيز بالذات:

أن يكون مشارًا إليه بالإشارة الحسية بالذات بأنه هنا أو هناك، لا عدم كون التحيز معلولاً لتحيز شيء آخر حتى يرد تحيز العين الكل، فإن تحيزه تابع ومعلول لتحيزات الأجزاء، كما أن الكل معلول الأجزاء، ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة في تعريف القيام بالذات لتخرج الصفات القديمة عن العرض تحاشيًا عن إطلاق العرض عليها، ولم يحترزوا عن خروج الصفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض؛ لعدم قولهم بوجود مجرد حادث، وأما المتأخرون - ومنهم القائلون بتجرد النفس - فيشكل تعريف العين عندهم بعين المجرد، وكذا تعريف العرض يشكل بخروج أعراضه، ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة في تعريف العرض؛ لأنهم لا يعترفون بها.

(قوله: أي: محله الذي يقومه) الملائم لتعريف العرض بما تحيزه تابع لتحيز غيره أن يفسر الموضوع بالمتبوع في التحيز، وإنما قيد بالذي يقومه في تعريفهم للموضوع؛ لإخراج الهيولي عن تعريف الموضوع على رأي الحكيم، وعلى طريقة المتكلمين لا يصح أن يكون لإخراج الهيولي؛ لأنهم لا يعترفون بها، فهو لإخراج المكان.

* قال الكفوي: **(قوله: وإلا لم يكن)** أي: وإن كان العين عالمًا قام بذاته لم يكن زيد عينًا؛ لأنه ليس بعالم كما مر فيما سبق.

(قوله: كبرى لقول المصنف) ويحتمل أن يكون قيدًا له والكبرى غير ذلك، فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الأعيان والأعراض، وكل منهما حادث، وكل منحصر كذلك، فهو بجميع أجزائه حادث ينتج من الشكل الأول أن العالم بجميع أجزائه حادث، فعلى هذا لا يرد عليه ما أورده بقوله: ولا يخفى أنه غير منتج... إلخ.

(قوله: في قولنا العالم انحصر... إلخ) لا شك أن انحصار العالم فيهما بمعنى: انحصار الكل في أجزائه، فيكون حاصل الصغرى أجزاء العالم منحصرة في الأعيان والأعراض، فلا يصلح قولنا: وكل منهما جزء للعالم كبرى لتلك الصغرى، فلا يضر تخلف الإنتاج فيما ذكره إنتاج أصل الدليل كما لا يخفى.

(**قوله: إما عين أو عرض**) فيه إشارة إلى أن الأولى للمصنف أن يذكر العين والعرض بدل الأعيان والأعراض، وأن يأتي بأداة الحصر.

(**قوله: لأخل في حصر العين**) وذلك لأن المركب من عين وعرض قائم به عين مركب حينئذٍ وليس بجسم، فلا ينحصر العين المركب في الجسم، والتزام أنه جسم أيضًا بعيد، فتأمل.

(**قوله: وله تتمة ستأتي**) ولعل تلك التتمة ما أشار إليه في الحاشية التالية لهذه الحاشية من أن قيام هذا المركب هو قيامات أجزائه، وبعضها قائم بذاته، وبعضها ليس قائما بذاته، فقيام المجموع ليس قيامًا بذاته ولا غير قيام بذاته، على أن المعنى أن العين نوع واحد من العالم، وهذا من اجتماع القسمين أو ما ذكره عند قول الشارح: «لم يقل وهو الجوهر؛ لأنه لا بد من دعوى الحصر وإثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه».

(**قوله: للبيان**) أي: لبيان أن كلاً منهما حادث بالدليل، وفيه أن المصنف لم يتعرض لبيان الصغرى أيضًا، فالتعرض لعدم تعرضه لبيان الكبرى وترك عدم تعرضه لبيان الصغرى مما لا وجه له، ويمكن أن يقال: قوله: «فالأعيان ما له قيام بذاته والعرض ما لا يقوم بذاته» تعرض لبيان الصغرى.

(**قوله: جرد عن الأفراد**) بفتح الهمزة جمع الفرد.

(**قوله: إلى الإفراد**) بكسر الهمزة مصدر أفرد.

(**قوله: أما كون الأعيان... إلخ**) رد على الشارح ومن يحذو حذوه، حيث جعله قرينة على ذلك، لكن يرد عليه أن كون الممكن أعم لا يضر صلاحية كون الأعيان قسمًا من العالم للقرينة على جعل ما كناية عن الممكن؛ إذ لا شك أنه يلزم من كون الأعيان قسمًا من العالم الممكن الإمكان، فيدل عليه دلالة الملزوم على اللازم، وليس للقرينة أصلح من ذلك، نعم كونه قرينة على ذلك إنما يتم لو لم يجز كون القسم أعم من وجه من المقسم كما قال القزويني.

(**قوله: بقرينة جعله من أجزاء العالم**) حيث قال: إذ هو أعيان وأعراض، وهذا مبني على أن المراد بالعالم المجموع من حيث المجموع، وإن قوله: «إذ هو أعيان وأعراض» من قبيل حصر الكل في أجزائه، فتذكر.

(**قوله: عبارة عن المحدث**) فيه أنه يكون فيه حينئذٍ شائبة مصادرة على المطلوب.

(**قوله: بقرينة ما سبق أن العالم... إلخ**) لا يخفى أن هذا لا يصلح أن يكون قرينة مستقلة، بل لا بد من ضم جعله من أجزاء العالم.

(**قوله: لأن القيام بذاته بما ذكره**) تعليل لعدم الحاجة من طرف القائل.

(**قوله: لأن القيام بذاته إنما يكون**) تعليل للنفي المستفاد من التحذير.

(**قوله: بهذا المعنى**) خبر يكون.

(**قوله: ليس تابعًا ولا غير تابع**) فيه أن هذا في الحقيقة من قبيل جمع الضدين، بل الظاهر أن تحيز المركب ليس بتابع لتحيز شيء آخر، وإن كان بعض أجزائه تابعًا في تحيزه لتحيز شيء آخر كما لا يخفى على من تأمل، ولعله لهذا بادر إلى العلاوة، ثم إن المركب المذكور إن لم يكن تابعًا ولا غير تابع لم يكن عينًا ولا عرضًا، فيختال حصر العالم فيهما.

(**قوله: نوع واحد من الممكن**) له قيام بذاته، والمركب المذكور ليس كذلك، بل هو من اجتماع القسمين، فلا يصدق التعريف بالمعنى المذكور عليه، وأنت خبير بأن ما ذكره هذا المحشي الفاضل تكلف ظاهر في التعريف، لا سيما بعد تخصيص كلمة «ما» بالممكن، واعتراض القائل على ظاهر التعريف.

وقال السالكوتي: مراد القائل: إنه يصدق على المركب المذكور تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق عليه المعرف؛ لأنه مختص بالعين، وهو ليس بعين، وحينئذٍ لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم، فإنه إنما يفيد لو كان مقصوده إبطال انحصار التقسيم وليس فليس، فتأمل.

(**قوله: بالذات**) احتراز عن العرض، فإنه قابل للإشارة على سبيل التبعية، وقيد الإشارة بكونها حسية؛ لأن المجردات على تقدير وجودها قابلة للإشارة العقلية. كذا في «شرح المواقف».

(**قوله: ومعنى التحيز بالذات أن يكون... إلخ**) فعلى هذا يكون معنى التحيز بالعرض أن يكون مشارًا إليه بالعرض بالإشارة الحسية لا كون التحيز

تابعًا لتحيز شيء آخر حتى يرد تحيز التحيز بالجوهر، فإن التحيز صفة قائمة بالجوهر وليس تابعًا لتحيزه، وإلا يلزم اشتراط الشيء بنفسه أو التسلسل، وقد يجاب عن هذا بأن قيام التحيز بالجوهر بمعنى: التبعية في التحيز مشروط بقيامه به؛ بمعنى: اتصاف الجوهر به، فلا يلزم شيء سوى الاشتراك ولا محذور فيه، فتدبر.

ولا يخفى عليك أن معنى التحيز: هو الكون في الحيز لا الكون مشارًا إليه، فمعنى التحيز بالذات: هو عروض الكون في الحيز بلا واسطة في العروض، وهو معنى عدم كون التحيز تابعًا لتحيز شيء آخر، نعم يلزمه أن يكون مشارًا إليه بالذات بالإشارة الحسية؛ ولذا قد يفسرونه بذلك كما فعله صاحب «المواقف» فما ذكره الشارح هو معنى التحيز بالذات.

(**قوله: فإن تحيزه تابع... إلخ**) فيه أنه قد مر آنفًا أن تحيز المركب بعينه تحيزات أجزائه فكيف يصح أن يقال: تحيزه تابع لتحيزات الأجزاء؟ وإلا لزم أن يكون الشيء واسطة في العروض لنفسه، على أن الجزء ليس غير الكل، فلا يلزم أن يكون تحيزه تابعًا لتحيز شيء آخر.

(**قوله: في تعريف القيام بالذات**) أي: بالذات التي هي محل يقوم القائم، ولو بدل الذات بالغير لكان أظهر.

(**قوله: تحاشيًا**) تعليل للمخالفة المعللة بخروج الصفات القديمة.

(**قوله: بعين المجرد**) الظاهر بخروج المجرد.

(**قوله: أن يفسر الموضوع**) فيه أنه يكون قوله: «تابع لتحيز متبوعه» في التحيز حينئذٍ هذيانًا.

(**قوله: لإخراج الهيولي**) الظاهر: «فلإخراج» فإنه جواب «أما».

* قال ولي الدين: (**قوله: هذا**) أي: هذا كلام بعض الحواشي.

(**قوله: قيل: تعريف العين... إلخ**) قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: (**قوله: ومعنى قيامه**) أي: قيام العين أو الممكن قيده بالإضافة احترازًا عن قيامه تعالى بذاته، ثم لا يخفى أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير، والمشهور أنه ليس بعين.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: قيده بالإضافة... إلخ)** أي: قيد القيام بإضافته إلى العين أو الممكن احترازًا عن قيام الواجب بذاته، فإن معناه: استغناؤه عن المحل لا أن يكون تحيزه بنفسه؛ إذ لا تحيز للواجب.

(قوله: لا يخفى... إلخ) يعني: إن تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب التأليف، فإنه يصدق عليه أنه متحيز بنفسه غير تابع حيزه لتحيز شيء آخر مع عدم صدق المعرف؛ أعني: قيام العين عليه؛ إذ المشهور أنه ليس بعين، فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختص به.

وبما حررنا لك اندفع ما قيل في دفع هذا النقض من أن الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم إلى العين والعرض، والصورة المفروضة إنما هي من اجتماع القسمين؛ لأن هذا الجواب إنما يتم أن لو قرر عبارة المحشي بأنه يتحقق في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات، فيكون عينًا مع أنه ليس بعين، ويكون المقصود إبطال انحصار التقسيم وليس كذلك، بل مقصوده أنه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات، ولا يصدق المعرف؛ لأنه يختص بالعين وهو ليس بعين، وحينئذٍ لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم كما لا يخفى.

وإنما قال: «المشهور» لأن بعضهم ذهبوا إلى أنه عين، فإنه عبارة عن الأجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير أن تكون الهيئة مقومة، فإنها أمر اعتباري غير موجود، فكيف يكون جزء للموجود.

وأجيب عن الإشكال المذكور بأن معنى التحيز بنفسه ألا يكون عروض التحيز له بواسطة في العروض، والتحيز لذلك المجموع إنما عرض بواسطة جزئه الذي هو العين، ولا ينتقض تعريف قيام العرض؛ إذ لا يصدق على ذلك المركب أنه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه.

* قال بعض المحققين: **(قوله: إذ لا تحيز للواجب)** أي: فلو لم يقيد بها لا تنقض التعريف به عكسًا.

(قوله: مع عدم صدق المعرف) أي: فينتقض التعريف به طردًا.

(**قوله: في دفع هذا النقض**) أي: الذي أورده الخيالي بقوله: «ثم لا يخفى... إلخ».

(**قوله: إبطال انحصار التقسيم**) أي: تقسيم العالم إلى العين والعرض.

(**قوله: وحينئذٍ**) أي: حين إذ كان المقصود نقض تعريف قيام العين بالذات، بأنه غير مانع لا إبطال انحصار التقسيم لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقيم؛ لأن نقض التعريف منعًا يبقى على حاله، ويرد عليه أنه لما كانت الوحدة معتبرة في تقسيم العالم إلى العين والعرض اعتبرت في كل قسم ضروري أن ما كان معتبرًا في المقسم معتبر في الأقسام، وبهذا تكون الوحدة معتبرة في التعريف أيضًا، فلا يصدق التعريف عليه؛ إذ الموجود في المادة المفروضة شيئان لا شيء واحد.

(**قوله: من غير أن تكون الهيئة مقومة... إلخ**) أي: فلا نقض بالمجموع المركب من تلك الجواهر والهيئة؛ لأنه غير موجود لعدم موجودية جزئه الذي هو الهيئة، ومعنى التعريف ممكن موجود متحيز بذاته.

وأفاد المحقق الكنفري توجيهًا آخر لقوله: «والمشهور» حيث قال: «وإنما قال: والمشهور» ليس بعين إشارة إلى أن الكلام هاهنا في أجزاء العالم، وهي أفراده الشخصية، ولا استحالة في كون الصورة العرضية جزءاً من فرد من أفراد الجسم.

لا يقال: يلزم تقوم الجوهر بالعرض، وهو غير جائز؛ لأنا نقول: قد يقال: عدم جوازه في الحقيقة الجوهرية النوعية دون الأشخاص والأصناف.

وأيضًا قال الشريف العلامة: المحال هو تقدم الجوهر بالعرض الحال فيه المتأخر عنه، أو تقومه به على أن يكون محمولاً عليه مواطأة، وأما تقومه به على أن يكون عرضًا حالاً في جزء آخر جوهري كما في السرير، فلا استحالة فيه، وقد صرح به قطب الدين الرازي أيضًا. انتهى، ثم اختار في الجواب أن الوحدة معتبرة في التعريف لاعتبارها في التقسيم.

(**قوله: وأجيب عن الإشكال المذكور... إلخ**) تعقب هذا الجواب العلامة الكنفري بقوله: «وأنت خبير» بأن هذا المعنى مع كونه خلاف المتبادر

يقتضي كون هذه المادة حينئذٍ واسطة بين العين والعرض، مع أنها من الأفراد الشخصية للجسم قطعًا. انتهى، فتأمل.

(قوله: ولا ينتقض. . .إلخ) جواب عما يقال إذا كان التحيز عارضًا للمجموع بواسطة الجزء ينتقض تعريف قيام العرض به؛ إذ قيام العرض معرف بكون تحيزه تابعًا لتحيز غيره، وتحيز السرير كذلك مع أنه ليس من أفراد قيام العرض.

وحاصل الجواب: إن قيام العرض ليس معرفًا بكون تحيزه تابعًا لتحيز غيره مطلقًا، بل بكون تحيزه تابعًا لتحيز موضوعه، وتحيز السرير ليس كذلك بل هو تابع لتحيز جزئه.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: يصدق على المركب من عين وعرض قائم به)** فيه أن المجموع المركب قائم بجزئه الذي هو المادة لا بذاته، فلا يصدق هذا التعريف عليه، تأمل.

* قال المرعشي: **(قوله: فلا يصدق هذا التعريف عليه، تأمل)** فيه: إن الجزء إن لم يكن غير السرير فعدم الصدق باطل، وإن كان غيره فيصدق حينئذٍ عليه تعريف العرض، مع أنه ليس بعرض.

* قال شجاع الدين: **(قوله: قيده. . . إلخ)** أي: قال: ومعنى قيام الممكن بذاته.

(قوله: عن قيامه تعالى بذاته) لأن قيامه تعالى بذاته ليس أن يتحيز بنفسه؛ لأن الله منزه عن التحيز والمكان، بل هو استغناؤه عما بقومه.

(قوله: كالسرير) المركب من قطع الخشب وهيئة قائمة بها، والجواب أن السرير عند المتكلمين ليس مركبًا من عين هي قطع وعرض هو هيئة قائمة بها، بل مركب من جواهر مخصوصة هي أجزاء لا تتجزأ متألفة على وضع مخصوص والهيئة معدومة.

* قال محمد الشريف: **(قال الشارح: ولم يتعرض له المصنف)** قيل عليه: إن ما ذكره المصنف فيما بعد من أن الأعراض تحدث في الأجسام والجواهر إشارة إلى حدوث كل واحد منهما.

(قال الشارح: كيف وهو مقصور على المسائل) وإن كان ذكر بعض المسائل لكونها مبادئ للبعض الآخر فلا ينافي قوله فيما سبق: «ولما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات. . . إلخ».

(قوله: هذا التعريف) أي: تعريف العين.

(قوله: قائم به) لا حاجة إلى ذكره.

(قوله: كالسرير) الأولى أن يقول: كالعرش ليكون وجود المركب والعرض بما يعترف به المتكلمون.

قيل: لا نسلم أن التعريف يصدق على الموضوع المركب، فإنه لا يقوم بذاته، بل بحريته، ولا يخفى أنه لا معنى لقيام المجموع بالجزء لا بمعنى التبعية في التحيز ولا بمعنى الاختصاص الناعت، ولو سلم فالمراد بالذات ما لا يكون خارجًا عن الشيء.

والجواب عن أصل الاعتراض: إن الوحدة معتبرة في المقسم؛ أي: الممكن المأخوذ في التعريف مع أن التعريف بالأعم جائز ومقبول على الأصح، وصدقه عليه لا يضر في مطلوبنا، فللمصنف أن يقول: ومرادنا من العين هو هذا، وإن كان مخالفًا للمشهور.

* **قال الشارح: [ومعنى وجود العرض في الموضوع: هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع، ولهذا يمتنع الانتقال عنه، بخلاف وجود الجسم في الحيز، لأن وجوده في نفسه أمر، ووجوده في الحيز أمر آخر، ولهذا ينتقل عنه. وعند الفلاسفة: معنى قيام الشيء بذاته: استغناؤه عن محل يقومه، ومعنى قيامه بشيء آخر: اختصاصه به، بحيث يصير الأول نعتًا والثاني منعوتًا، سواء أكان متحيزًا كما في سواد الجسم، أو لا كما في صفات الله تعالى والمجردات].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ولهذا يمتنع الانتقال عنه)** فيه أن منشأ الامتناع هو كون المحل من علل وجوده دون ما ذكره على ما بُين في موضعه.

(قوله: معنى قيام الشيء) قيد بالشيء دون الممكن إشارة إلى أن معنى

القيام بذاته في الواجب والممكن بمعنى واحد، واشتراكه معنوي بخلاف المتكلمين، فإن الاشتراك لفظي وكذا الحال في عديله، تأمل.

* قال العصام: **(قوله: ومعنى وجود العرض في الموضوع: هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع)** قد وقعت فيما بينهم أن معنى وجود العرض في كذا: أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع، وفسرت بأن معناه عدم تمايز الوجودين في الإشارة الحسية، ومعنى عينية الوجودين: العينية في الإشارة الحسية، والشارح جعل الاتحاد حقيقيًّا، ورد بأنه يصح أنه وحد العرض فقام بالمحل فصحة تخلل الفاء تشهد بالمغايرة، وبأن إمكان ثبوت الشيء في نفسه غير إمكان ثبوته لغيره، هذا ويتجه أيضًا أنه لو كان وجود العرض مجرد القيام بالغير لكان كل أمر اعتباري قام بالغير عرضًا، وأما قوله: «ولهذا يمتنع الانتقال عنه» ففيه أن امتناع الانتقال لأنه قائم بالمحل، فلو انتقل فإما أن يقومه المحل الآخر فيلزم تحصيل الحاصل، وإما ألا يقومه فلا يحتاج في وجوده إلى محل يقومه، ولأن تشخصه بالمحل.

(قوله: بخلاف وجود الجسم في الحيز) قال بعض المحققين في «شرح الإشارات»: اعلم أن المكان عند القائلين بالحيز غير الحيز؛ وذلك لأن المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي، وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالأرض للسرير، والاعتماد عندهم ما يسميه الحكيم ملأ، وأما الحيز فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء، وأما عند جمهور الحكماء: فهما واحد، وهو السطح الباطن من الحاوي الماس للسطح الظاهر للمحوي.

(قوله: وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته) لم يقل: «معنى قيامه بذاته» كما قال في تعيين المعنى عند المتكلمين إشارة إلى أن معناه عندهم قدر مشترك شامل للواجب والممكن، بخلاف معناه عند المتكلمين فإن معنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته.

(قوله: ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به... إلخ) المراد بصيرورة الأول نعتًا: صيرورته نعتًا إما بالاشتقاق أو التركيب، وترد الصورة، فإنه يصح

أن يصير نعتًا بالتركيب فيقال: ذو صورة إلا أن يراد بالمجرور بالباء في قوله: اختصاصه به المحل المقوم لا الشيء، وهو بعيد.

* قال الكفوي: **(قوله: إن معنى وجود العرض... إلخ)** فاعل «قد وقعت» والتأنيث باعتبار العبارة؛ أي: وقعت فيما بينهم هذه العبارة، وفسرت بأن معناها... إلخ، واعلم أنه قال في «شرح المواقف»: ومعنى وجوده في كذا وإن كان يطلق؛ أي: قولنا وجد كذا في كذا إما بطريق الاشتراك أو الحقيقة والمجاز على معان، كوجود الجزء في الكل، والكلي في الجزئي، وكوجود الجسم في المكان والزمان، ومثل كون الشيء في الصحة أو المرض، وكونه في السعادة أن يكون وجود هو وجوده في الموضوع، بحيث لا يتمايزان في الإشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول، وقد يتوهم من هذه العبارة أن وجود السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به، وليس بشيء؛ إذ يصح أن يقال: وجد في نفسه فقام بالجسم، ولا يخفى أن إمكان ثبوت الشيء في نفسه غير إمكان ثبوته لغيره. انتهى.

أقول: قوله قدس سره: «بحيث لا يتمايزان» متعلق بقوله: «وجوده في الموضوع» لا بقوله: «أن يكون وجوده هو وجوده» والضمير للعرض والموضوع لا للوجودين؛ يعني: إن وجود العرض هو وجوده في موضوعه وجودًا مستقلاً لا يتمايز بذلك الوجود العرض والموضوع في الإشارة الحسية، وليس له وراء هذا الوجود وجود آخر في نفسه، بخلاف وجود الجسم في الحيز فإن له وجودًا آخر وراء وجوده في حيزه؛ ولذا فصح انتقاله عنه، فالمراد بوجوده في موضوعه هو وجوده المستقل فيه لا وجوده، وثبوته له وقيامه به، وحاصل كلامه كحاصل كلام الشارح: إن وجوده في نفسه ووجوده في موضوعه عبارة عن أمر واحد وحدة حقيقية، وليس قوله: «بحيث لا يتمايزان في الإشارة الحسية» تفسيرًا لتلك العبارة، بل هو تفسير لقوله: «وجوده في الموضوع وكشف لمعناه».

وقوله: «وقد يتوهم» إشارة إلى غلط بعض في هذا المقام بحمل الوجود في قوله: «هو وجوده في الموضوع على ثبوته لموضوعه وقيامه به» هذا فهذا المحشي ومن يحذو حذوه زعموا أن الشريف ـ قدس سره ـ جعل قوله: «هو

وجوده في الموضوع» بمعنى: ثبوته لموضوعه وقيامه به، وظنوا أن قوله: «بحيث لا يتمايزان» متعلق بقوله: «أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع» وتفسير له بحمل الاتحاد بين الوجودين على الاتحاد في الإشارة الحسية لا على الاتحاد الحقيقي بين الوجودين، وإن الشارح جعل وجوده في نفسه ووجوده لموضوعه وثبوته له متحدًا اتحادًا حقيقيًا، وإن الشريف ـ قدس سره ـ أشار بقوله: «وقد يتوهم» إلى رده وتزييفه، فتحيروا[1] في المقام وتشبثوا بكل حشيش.

(قوله: جعل الاتحاد حقيقيًا) كما يدل عليه قوله: «ولهذا يمتنع الانتقال عنه» بخلاف وجود الجسم في الحيز فإن وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر.

أقول: يمكن أن يقال: على تقدير أن يكون المراد بوجوده في الموضوع ثبوته له، وقيامه به مراد الشارح أيضًا هو عدم التمايز في الإشارة الحسية لا الاتحاد الحقيقي، إلا أنه تسامح في العبارة يدل على ذلك ما ذكره في «شرح المقاصد» حيث قال: ومعنى الوجود العرض في المحل: إن وجوده في نفسه هو وجوده في محله بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، بخلاف وجود الجسم في المكان فإنه أمر مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال إلى مكان آخر. انتهى.

---

(١) فمنهم من قال: مراد الشارح أيضًا هو: عدم التمايز في الإشارة الحسية، كصاحب «بحر الأفكار» لا الاتحاد الحقيقي، إلا أنه تسامح في العبارة، ومنهم من قال: مدار اعتراض الشريف ـ قدس سره ـ على أن للوجود معنيين: أحدهما نسبي والآخر غير نسبي، وهو لم يثبت بعد، فلِمَ لا يجوز أن يكون له معنى واحد قد يجعل هذا المعنى آية لتعرف حال الغير، وحينئذٍ يكون غير مستقل بالمفهومية، وهو المسمى بالوجود الرابطي، وقد لا يجعل آية لتعرف حال الغير، وحينئذٍ يكون مستقلاً بها، وهو المسمى بالوجود في نفسه كما ذهب إليه قوم، وقد صرح به السيد صدر الدين الشيرازي في حاشيته على الشرح الجديد لـ«التجريد»، وأما القول بأنه يلزم أن يكون الشيء الواحد تارة من مقولة الإضافة وأخرى من غيرها، هكذا وجدت في بعض النسخ هذه الهامشة ولم تكمل، انتهى.

(قوله: تشهد بالمغايرة) فيه أنها إنما تشهد بالمغايرة أن لو كانت الفاء للتعقيب والتفريع وهو ممنوع؛ لجواز أن تكون للتفسير والبيان؛ لقوله: «وجد في نفسه»، ولو سلم ذلك فإنما تشهد بالتغاير في المفهوم دون التغاير في الذات كما في قولنا: «وجد الناطق فوجد الإنسان» على أن تخلل الفاء في القول المذكور وليس إلا بين وجوده في نفسه وبين قيامه بالمحل لا بين وجوده في نفسه وبين وجوده في المحل، والكلام في الثاني لا في الأول، وليس القيام بالمحل عين الوجود فيه كما قيل؛ إذ لو كان كذلك لصح أن يقال: وجد في نفسه فوجد في المحل، وفيه تردد؛ ولذا تركه مع كونه مقصودًا ومحلاً للنزاع.

(قوله: ويتجه أيضًا) ويتجه أيضًا أنه يلزم حينئذٍ أن يكون الوجود المحمول الذي هو معنى غير نسبي متحدًا بالوجود الرابطي الذي هو معنى نسبي، وهو باطل؛ إذ يلزم حينئذٍ أن يكون الشيء الواحد تارة من مقولة الإضافة وأخرى من غيرها من المقولات، وهو محال، فتأمل.

(قوله: لكان كل أمر اعتباري... إلخ) فيه نظر، فإن المفروض أن وجود العرض هو قيامه بالغير بحيث لا يتمايزان في الإشارة الحسية، وقيام الأمر الاعتباري ليس كذلك، فإن الأمر الاعتباري ليس بموجود في الخارج حتى يشار إليه بالإشارة الجسمية.

(قوله: ففيه أن امتناع الانتقال لأنه... إلخ) فيه أن امتناعه لهذين الوجهين لا ينافي امتناعه لما ذكره الشارح أيضًا، فإن أريد الاعتراض على الحصر المستفاد من تقديم الظرف فلا نسلم أن تقديمه للحصر، كيف وقد ذكر في «شرح المقاصد» أربعة أوجه غير هذا الوجه؟ ولو سلم ذلك فيجوز أن يكون الحصر ادعائيًّا بناء على أن ما عداه من الوجوه المذكورة في كتب القوم بمنزلة العدم؛ لكونه مردودًا غير مقبول كما يدل عليه كلامه في «شرح المقاصد» حيث قال بعد ذكر هذا الوجه: «وأقوى ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه» فذكر أربعة أوجه مع رد كل منها.

(قوله: فلو انتقل فإما أن يقومه... إلخ) أقول: لو تم هذا لصح أن يقال: «الجسم متحيز بالحيز» فلو انتقل فإما أن يتحيز بالحيز الآخر فيلزم

تحصيل الحاصل، وإما ألا يتحيز بالحيز الآخر فلا يحتاج إلى حيز يتحيز به، والحل أن العرض على تقدير انتقاله إلى محل آخر يزول قيامه بالمحل الأول وحصوله فيه، فيحدث القيام بالمحل الآخر والحصول فيه، فلا يلزم تحصيل الحاصل.

والحاصل: إنه إن أريد بتقومه بالمحل الآخر تقومه به في الجملة نختار الشق الأول، ولا يلزم تحصيل الحاصل، وإن أريد به تقومه به من كل وجه نختار الشق الثاني، ولا يلزم عدم الاحتياج من كل وجه؛ لجواز الاحتياج في وجوده وحصوله في المحل، وعدم الاحتياج في وجوده في نفسه؛ إذ المفروض أن وجوده في نفسه أمر ووجوده في محله أمر آخر، والأرجح إلى ما ذكره الشارح وعدم الاحتياج من بعض الوجوه ليس بمحذور.

(قوله: ولأن تشخصه بالمحل) عطف على قوله: «لأنه قائم بالمحل» وإشارة إلى وجه ثانٍ لامتناع الانتقال؛ فإنه إذا كان تشخصه بالمحل امتنع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل، ورد الشارح هذا الوجه بأن ما ذكروه في الاستدلال على أن تشخصه بالمحل، وهو أنه لا يجوز أن يكون تشخصه لماهية، وإلا لزم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة، ولا لما هو حال في العرض وإلا لزم الدور؛ لأن الحال في الشيء محتاج إلى ذلك الشيء متأخر عنه في الوجود، فلو كان علة لتشخصه لكان متقدمًا عليه، ولا لأمر حال في محله؛ لأنا ننقل الكلام إلى علة تشخص ذلك الأمر، ويرجع آخر الأمر إلى المحل دفعًا للدور والتسلسل ولا لهويته؛ لأن الهوية ليست متقدمة على التشخص فلا يصح أن تكون علة له ولا لأمر منفصل عنه؛ لأن نسبته إلى الكل على السواء، فإفادته هذا التشخص دون ذاك ترجيح بلا مرجح، فتعين أن تشخصه لمحله غير تام لأنا لا نسلم أن نسبة المنفصل إلى الكل على السواء؛ لجواز أن يكون له نسبة خاصة إلى هذا التعين خاصة، سيما إذا كان فاعلاً مختارا.

وقال الشريف أيضًا في «شرح المواقف» بعد منع استواء نسبة المنفصل إلى الكل: ويتجه أيضًا أنه لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه.

(قوله: ما يسميه الحكيم ميلاً) وهو ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه عن الحركة إلى جهة ما، وقيل: هو نفس المدافعة المذكورة، وقد اختلف في وجوده المتكلمون، فنفاه الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني وأتباعه، وأثبته المعتزلة وكثير من أصحابنا كالقاضي، وقالوا: ثبوته ضروري ومنعه مكابرة، فإن من حمل حجرًا ثقيلاً أحس منه اعتمادًا وميلاً إلى جهة السفل، ومن وضع يده على رق منفوخ فيه مسكن تحت الماء أحس ميله إلى جهة العلو ويسميه الحكيم: ميلاً، ويقسمه إلى ثلاثة أقسام: طبيعي وقسري ونفساني؛ لأنه إما أن يكون بسبب خارج عن المحل؛ أي: ممتاز عن محل الميل في الوضع والإشارة وهو القسري، كميل الحجر المرمي إلى فوق، أو لا يكون كذلك فحينئذٍ إن كان مقرونًا بالشعور وصادرًا عن الإرادة فهو النفساني، كميل الإنسان في حركته الإرادية أولاً فهو الطبيعي، كميل الحجر إلى السفل. هكذا ذكره في «المواقف» وشرحه.

(قوله: فإن معنى قيام الواجب) وهو الاستغناء عن المحل.

(قوله: غير معنى... إلخ) وهو المذكور في الشرح.

(قوله: وهو بعيد) وأقرب منه أن يراد بالاختصاص اختصاص الحال بالمحل المتقوم.

* قال الخيالي: **(قوله: هو وجوده في الموضوع)** أي: ليس أمرًا آخر، بل عين وجوده في الموضوع وقيامه به، وليس بشيء؛ إذ يصح أن يقال: وجد في نفسه فقام بالجسم، وإمكان ثبوت شيء في نفسه غير إمكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان؟ كذا في «شرح المواقف».

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: ليس أمرًا آخر بل عين وجوده... إلخ)** اعلم أنه قد اشتهر فيما بينهم أن معنى وجود العرض في الموضوع أن يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع، وفسره السيد السند في «شرح المواقف» بعدم تمايزهما في الإشارة الحسية، والشارح فسره بأن يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه وقيامه به؛ بمعنى: أنه ليس وجوده أمرًا آخر غير وجوده فيه وقيامه به على ما يدل عليه قوله:

بخلاف وجود الجسم في الحيز، فإن وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر؛ ولذا علل امتناع الانتقال به.

وردَّه السيد السند بأنه ليس بشيء؛ إذ يقال: وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وتخلل الفاء بينهما يصحح المغايرة بحسب الذات، وأيضًا إمكان ثبوت الشيء في نفسه مغاير لإمكان ثبوته لغيره، لأنه كثيرًا ما يتحقق الأول دون الثاني فإن البياض يمكن ثبوته في نفسه مع أنه لا يمكن ثبوته للسواد، وإذا كان الإمكانان متغايرين فكيف يتحد الممكنان؛ أعني: الثبوتين ويمكن الجواب بأن عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور، والمقصود اتحادهما في الإشارة الحسية، فتأمل.

* قال بعض المحققين: **(قوله: وتخلل الفاء... إلخ)** نقل عن المحشي الخيالي: إن هذا إنما يتم إذا كانت الفاء للتفريع والتعقيب، أما إذا كانت للتفسير فلا. انتهى. وأيضًا لا يدل إلا على تغاير المفهومين لا الذاتين، لصحة قولنا: وجد الحيوان فوجد الإنسان.

(قوله: وأيضًا إمكان ثبوت الشيء... إلخ) تعقبه بعض المحشين بقوله: «تغاير الإمكانين مبني على تغاير الممكنين اللذين هما الثبوتان» وهو أول المسألة. انتهى.

(قوله: كالمشهور والمقصود اتحادهما... إلخ) فيه: إن التعليل بامتناع الانتقال يأباه، ويمكن الجواب بأن هذا الامتناع لا يقتضي الاتحاد.

ألا يرى أن الصورة يمتنع انتقالها عن الهيولي مع أن التغاير هناك محقق قطعًا، وإن كانت الهيولي لا تقومها بل الأمر بالعكس، وبالجملة: يجوز أن يكون مبني الامتناع أمرًا آخر وراء الاتحاد المذكور، فتدبر.

(قوله: فتأمل) نقل عن المحشي وجهه: إنه لا فائدة حينئذٍ لتفسير الشارح. انتهى، وذلك؛ لأن العبارة المشهورة كانت مجملة، فأي فائدة في ذلك التفسير إذا كان مجملاً؟!

أيضًا قال بعضهم: لولا قول الشارح: «بخلاف وجود الجسم في الحيز... إلخ» لأمكن توجيه عبارته بوجهين آخرين وجيهين:

أحدهما: إنها بمعنى أن وجوده في نفسه هو وجوده حال وجوده في الموضوع وقيامه به.

ثانيهما: إنها بمعنى أنه لا يتم وجوده في نفسه بدون وجوده في الموضوع، وبدون قيامه به لكون الموضوع من جملة علله.

هذا واستظهر بعض المحققين صحة ظاهر تفسير الشارح، فقال: أقول: والتحقيق ما ذكره الشارح على ما هو الظاهر من كلامه؛ لأن تعين العرض إنما هو بتعين المحل، فللمحال دخل في تشخصات الأعراض، فإن أراد الشريف بقوله: «إن له وجودًا في نفسه ووجودًا في الموضوع» أن له وجودًا بالنظر إلى ماهيته، فمسلم لكن ذلك لا يقتضي التغاير الخارجي، والتعقيب بالفاء لا يدل إلا على المغايرة بحسب المفهوم فحسب، وإن أراد أن له وجودًا شخصيًا في نفسه ووجودًا شخصيًا في الموضوع فممنوع. انتهى.

أقول: وهذه المسألة من عويصات المسائل الحكمية التي صعبت على أفكار جمهور المتكلمين، وطول الكلام فيها متأخر والفلاسفة الإسلاميين، فهي إحدى المسائل المحتاجة إلى الفطرة الفائقة والنظر الأدق من نظر العوام والجماهير.

❋ قال أحمد بن خضر: **(قوله: إذ يصح القول وجد في نفسه فقام بالجسم)** فيه أن هذا إنما يدل على المغايرة في المفهوم وهي لا تستلزم[1] المغايرة في الذات كما في قولنا: «وجد الحيوان فوجد الإنسان».

(قوله: غير إمكان ثبوته لغيره) يعني: إن تغاير الإمكانين يدل على تغاير الممكنين، وفيه أن تغاير الإمكانين مبني على تغاير الممكنين اللذين هما الثبوتان هاهنا، وهو أول المسألة، فليفهم.

❋ قال المرعشي: **(قوله: وفيه أن تغاير الإمكانين مبني على تغاير الممكنين)** أقول: يعني: دلالة تغاير الإمكانين على تغاير الممكنين أن العلم

---

(١) ما قيل: «إن ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه» إنما يستلزم مغايرة الثبوتين بالاعتبار لا بالذات.

بتغاير الممكنين يتوقف على العلم بتغاير الإمكانين، فإن أراد بقوله: «إن تغاير الإمكانين مبني على تغاير الممكنين» أن العلم بالتغاير الأول يتوقف على العلم بالتغاير الثاني، فممنوع؛ إذ يجوز أن يعلم تغاير الإمكانين بوجه آخر فلا يلزم الدور، وتوقف الدليل على المدعي.

وإن أراد أن وجود التغاير الأول يتوقف على وجود التغاير الثاني فمسلم، لكن لا يلزم الدور أيضًا؛ لأن توقف المدعي على الدليل بحسب العلم، وتوقف الدليل على المدعي بحسب الوجود، ونظيره أن العلم بالصانع يتوقف على العلم بالعالم، ووجود العالم يتوقف على وجود الصانع، ولا فساد فيه ولعل وجه الفهم هذا.

* قال شجاع الدين: **(قوله: هو وجوده في الموضوع)** في «شرح المواقف» وقد يتوهم من هذه العبارة أن وجود السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به، وليس بشيء؛ إذ يصح أن يقال: وجد في نفسه فقام بالجسم، ولا يخفى أن إمكان ثبوت شيء في نفسه غير إمكان ثبوته لغيره. انتهى كلامه.

وإنما قال: «وقد يتوهم»؛ لأنه يجوز أن يكون معنى هذه العبارة: إن وجود العرض في نفسه هو وجوده في حال قيامه بموضوعه، فلا يتم وجوده بدون قيامه بموضوعه، ولهذا لا ينتقل عنه.

* قال محمد الشريف: **(قال الشارح: ومعنى وجود العرض... إلخ)** إنما نعرض لهذا التحيز للفرق بين كون الجسم في المكان وبين كون العرض في المحل المقوم، وتظهر التبعية في تحيز الاستقلال وعدم الاستقلال.

(قوله: أي: ليس أمرًا آخر، بل عين وجوده في الموضوع) قيل عليه: إن العبارة تأبى عن هذا المعنى، فإن اختلاف الظرفين يستلزم اختلاف المظروفين وتغايرهما، بل المعنى أن وجود العرض في نفسه إنما يحصل بحصوله في الموضوع؛ لأن موضوعه من جملة علله، فلا يتم له الوجود، وأن حلوله في المحل المعين، ولهذا لا ينتقل عنه وإلا لزم بقاء المعلول بدون علته، أو توراد علتين مستقلتين على معلول شخصي، بخلاف الجسم فإن حيزه ليس من عالمه،

وفيه أن قول الشارح هو وجوده في الموضوع يأبى عن ذلك، وكذا قوله: «بخلاف وجود الجسم في الحيز» فإن وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر.

(قوله: إذ يصح أن يقال: وجد في نفسه فقام بالجسم) وقيامه بالجسم هو وجوده في الجسم، وفيه أنه لو كان كذلك لصح أن يقال: وجد في نفسه فوجد في الموضوع، وفيه تردد، ولهذا تركه مع كونه مقصودًا ومحلاً للنزاع، ولو سلم لا يدل إلا على الترتيب العقلي والتغاير في المفهوم، فإنه يصح أن يقال: وجد الحيوان فوجد الإنسان مع اتحادهما في الوجود الخارجي.

(قوله: وإمكان ثبوت الشيء في نفسه غير إمكان ثبوته لغيره) قيل عليه: إن تغاير الإمكانين مبني على تغاير الممكنين اللذين هما الثبوتان هاهنا، وهو أول المسألة. وفيه أن البناء المذكور إنما هو في الخارج لا في الذهن، فإنا نعلم أن ثبوت العلم في نفسه مثلاً ممكن وثبوته للحجر غير ممكن، فيصح الاستدلال.

(قال الشارح: ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه... إلخ) وإنما لم يقل احتياجه إلى محل يقومه إشارة إلى قرينة أخرى، واحترازًا عن توهم تعريف الشيء بنفسه.

* **قال الشارح: [(وهو) أي: ما له قيام بذاته من العالم (إما مركب) من جزءين فصاعدًا عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لا بد من ثلاثة أجزاء لتتحقق الأبعاد الثلاثة؛ أعني: الطول والعرض والعمق، وعند البعض من ثمانية أجزاء؛ ليتحقق تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة، وليس هذا نزاعًا لفظيًّا راجعًا إلى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ما يشاء، بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بإزائه هل يكفي فيه التركيب من جزءين أم لا؟].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: أي: ما له قيام بذاته)** الأولى مرجع الضمير إلى العين الذي في الأعيان[1].

---

(١) لعل الوجه هو القرب والتعميم.

(قوله: وهو الجسم) عند جمهور من الأشاعرة؛ إذ لا واسطة عندهم بين الجوهر الفرد والجسم.

(قوله: أعني: الطول) وهو البعد المفروض أولاً، والعرض ما هو المفروض ثانيًا، والعمق ما هو المفروض ثالثًا.

(قوله: وليس هذا نزاعًا لفظيًا) قد يناقش فيه بأن مآله إلى أن الجسم لماذا[1] يطلق فالنزاع لفظي، تأمل.

* قال العصام: **(قوله: وهو؛ أي: ما له قيام بذاته من العالم)** إشارة إلى أن الضمير راجع إلى الأعيان والتذكير نظرًا إلى أنه مذكر في المعنى، وأشار فيه إلى توجيه آخر لكلمة «ما» في تعريف الأعيان سوى ما ذكره، وهو جعله عبارة عن جزء من العالم، والمراد بالجزء في قوله: «إما مركب من جزئين» الجزء الذي لا يتجزأ، ويناقش في قوله: «وهو الجسم» أنه يحتمل العين المركب من مجردين، فلا ينحصر في الجسم، كما أن غير المركب يحتمل المجرد فلا ينحصر في الجوهر، فكان المناسب وهو كالجسم كما قيل في: «المركب كالجوهر» واعتذر بأن اعتراف كثيرين بوجود المجرد جعل احتمال المجرد قويًّا مستحقًّا للالتفات إليه، بخلاف المركب من مجردين فإنه احتمال صرف.

اعلم أن الجسم عند الأشاعرة: هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهه واحدة، وعند المعتزلة: هو المتألف المنقسم إلى الجهات الثلاث، فقال الجبائي: لا بد لتلك القسمة من ثمانية أجزاء.

وقال العلاف: من ستة.

وقال صاحب «المواقف»: والحق أنه يكفي أربعة أجزاء، وأما القائل بأنه يكفي ثلاثة أجزاء فلم نعثر عليه.

(قوله: وليس هذا نزاعًا لفظيًّا راجعًا إلى الاصطلاح) هذا لا يخالف قول المواقف: النزاع لفظي راجع إلى اللغة، لا لأنه فرق بين اللغة والاصطلاح؛

---

(١) هو لعظم المقدار، فإنه مختص بالجسم عند المتكلمين، وعند الحكماء غير مختص.

لأن مراده بالاصطلاح أعم، بل لأن مراد المواقف أن هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة، ولا دخل له في تحقق المعاني التي هي من وظائف العلم ومراده، وأن النزاع ليس لفظيًا فلا يكون في التحقيق نزاع، بل يكون اصطلاحات مختلفة لا تنافي بينها، بل النزاع بعد الاتفاق في أن معنى الجسم في اللغة واحد في أن هذا المعنى ما هو؟ هل هو معنى لا يوجب الإبعاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين، أو معنى يوجب الإبعاد؟ وبعد اتفاق جماعة في أنه يقتضي الإبعاد هل يقتضي الإبعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتى يتصور تحققه بثلاثة أجزاء، أو يشترط التقاطع كذلك؟ وبعد اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن أن يتحقق بأقل من ثمانية أجزاء أو لا؟.

* قال الكفوي: **(قوله: إشارة إلى أن الضمير.... إلى آخره)** جعله إشارة إلى ذلك ولم يجعله إشارة إلى أن الضمير راجع إلى ما له قيام بذاته، مع أنه الظاهر المتبادر لمنع قوله: من العالم عن ذلك؛ ولأن قوله: ما له قيام بذاته تعريف، فهو خارج عن الدليل مذكور بالاستطراد بخلاف الأعيان.

(قوله: مذكر في المعنى) باعتبار أن معناه: ما له قيام بذاته، فتأمل.

(قوله: وأشار) بذكر قوله: من العالم.

(قوله: سوى ما ذكره) وهو جعله عبارة عن المسكن.

(قوله: وهو) أي: التوجيه الآخر المشار إليه.

(قوله: بأنه) أي: المركب من جزئية يحتمل العين المركب من جزءين مجردين، وكذا يحتمل العين المركب من جزئيتين أحدهما مادي والآخر مجرد كما سيذكره.

أقول: يمكن أن يقال: المراد من المركب: هو المركب من الأجزاء التي لا تتجزأ بقرينة أن الجسم مركب منها عند المتكلمين، ومن غير المركب غير المركب منها، فيخرج المركب من مجردين ومن مجرد ومادي عن الأول، ويدخل في الثاني، فلا غبار في حصر المركب في الجسم، وإنما الكلام في حصر غير المركب في الجوهر الفرد، ولعل مراد الشارح بالجزء في

قوله: «من جزئية هذا المعنى» فإن الجزء كالعلم فيه في أمثال هذا المقام[(١)].

(قوله: لتلك القسمة) أي: القسمة إلى الجهات الثلاث.

(قوله: من ثمانية أجزاء) بأن يوضع أربعة بحيث يحصل، مربع ثم فوقها أربعة أخرى كذلك.

(قوله: من ستة) بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة. هكذا في «المواقف» و«شرح المقاصد».

وقال محمد الشريف: على الخيالي بأن يوضع جزء في الجانب الغربي مثلاً من جزء آخر وجزء آخر في ملتقاهما من جانب الشمال، وجزء آخر في مقابلته من جانب الجنوب، وجزءان في ملتقى الأربعة أحدهما من الفوق والآخر من التحت، لكن لا يتم التأليف حينئذٍ ويكون كالبناء الناقص، ويبقى على هيئة الخطوط، فلهذا اشترط الثمانية. انتهى.

(قوله: يكفي أربعة) بأن يوضع جزءان وبجنب أحدهما جزء ثالث وفوقه جزء آخر، فعلى هذا يكون المركب من جزءين أو ثلاثة واسطة بين الجسم والجوهر الفرد.

قال الشارح في «شرح المقاصد»: وإنما لم يفرض الثلاثة على وضع المثلث والرابع على ملتقاها بحيث يحصل مكعب؛ لأن جواز ذلك عنده في حيز المنع؛ لاستلزامه الانقسام.

قال المحشي البردعي: وفي «شرح الصحائف» بأن يكون ثلاثة كمثلث ورابعها فوقها في الوسط يحصل مخروط ذو أربعة سطوح كل منها مثلث.

(قوله: يكفي ثلاثة أجزاء) بأن يوضع على هيئة المثلث.

قال المحشي صلاح الدين: هذا إذا فسر الطول والعرض والعمق بالبعد

---

(١) هكذا حررت الكلام، ثم وجدت بعد برهة من الزمان ما يؤيده في بعض شروح «العمدة» حيث فسر قول المصنف: «والقائل بنفسه إما أن يكون مركبًا وهو الجسم، أو غير مركب وهو الجوهر» بقوله: والقائم بنفسه إما أن يكون مركبًا من الأجزاء التي لا تتجزأ أو غير مركب، والأول هو الجسم، فإن الجسم مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ عند المتكلمين.

المفروض أولاً وثانيًا وثالثًا، وأما إذا فسرت بالأبعاد المتقاطعة على زوايا قائمة فعدم تحققه بالأجزاء الثلاثة ظاهر. انتهى.

(قوله: فلم نعثر عليه) وقد نسبه المحشي البابرتي إلى بعض المعتزلة وبعض مشايخ الحنفية، والمحشي كمال الدين محمد بن أبي شريف إلى طائفة من متقدمي الفلاسفة، ثم اعترض على الشارح؛ بأنه خلط النقل عن المعتزلة بالنقل عن الحكماء، فتأمل.

(قوله: لا لأنه) كما ظنه المحشي الخيالي ومن حذا حذوه.

(قوله: لأن مراده) أي: مراد الشارح بالاصطلاح أعم من اصطلاح أرباب اللغة، ومن اصطلاح غيرهم؛ إذ الدفع بما ذكره يعم اللغة أيضًا، فلا يجري الفرق في نفس المخالفة كما لا يخفى.

(قوله: ومراده) أي: مراد الشارح بقوله: «وليس هذا نزاعًا لفظيًّا... إلى آخره».

قال المحشي البردعي: والحق أن لفظية النزاع ومعنويته محتملة، وتعين أحدهما موقوف على قصد المتنازعين، والله أعلم بذلك.

(قوله: فلا يكون) الفاء تفسيرية، والظاهر تركها على ألا يكون يكون صفة لفظيًّا.

* قال ولي الدين: **(قوله: ومراده)** أي: مراد الشارح بقوله: «وليس هذا... إلخ».

* قال الخيالي: **(قوله: أعني: الطول والعرض والعمق)** بمعنى: البعد المفروض أولاً وثانيًا وثالثًا.

(قوله: ليتحقق تقاطع الأبعاد) ورد بأن التقاطع يتحقق بأربعة؛ بأن يتألف اثنان بجنب أحدهما ثالث يقوم عليه رابع.

(قوله: راجعًا إلى الاصطلاح) وإن كان لفظيًّا راجعًا إلى اللفظ واللغة كما وقع في «المواقف».

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: بمعنى البعد المفروض... إلخ)** يعني: ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف؛ أعني: الأبعاد

الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة، بل المعنى الأعم وهو البعد المفروض أولاً وثانيًا وثالثًا؛ لأن تأليف الجسم من ثلاثة أجزاء إنما يوجب حصول الأبعاد بهذا المعنى، بأن يتألف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما، فيحصل مثلث جوهري من ثلاثة خطوط جوهرية؛ فالامتداد المفروض أولاً طول، وثانيًا عرض، وثالثًا عمق.

(قوله: ليتحقق تقاطع الأبعاد... إلخ) أي: ليمكن وجود الأبعاد المتقاطعة فيه؛ إذ لا يجب الأبعاد الثلاثة فضلاً عن كونها متقاطعة كما في الكرة والأسطوانة والمخروط المستديرين، وكذا في قوله: «ليتحقق الأبعاد الثلاثة».

(قوله: رد بأن التقاطع... إلخ) يعني: إن اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية؛ لحصوله بأربعة بأن يتألف اثنان في الطول، ويقوم الجزء الثالث بجنب أحدهما فيحصل العرض، ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذي قام بجنبه الثالث فيحصل العمق؛ بأن يتألف مثلاً جزءا «أ ب» فيحصل الطول، وقام بجنب «ب» مثلاً «ج» فيحصل العرض، وقام «د» على «ب» فيحصل العمق، فهاهنا ثلاثة أبعاد: **أحدها**: من «أ ب»، **والثاني**: من «ب ج»، **والثالث**: من «ب د» متقاطعة على نقطة «ب» وهي الجزء المشترك بينها.

وبما ذكرنا ظهر لك الاختلال في عبارة المحشي، فإن قوله: «يقوم عليه رابع» صفة لقوله: «ثالث» ولا شك أن قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع، وإن حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة، فالأوجه فوقه رابع؛ أي: فوق أحدهما رابع كما في «المواقف».

اللهم إلا أن يقال: إنه صفة لأحدهما بحذف الموصول؛ أي: الذي يقوم عليه رابع، أو يقال: إن أحدهما لعدم تعينه في حكم النكرة، فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الجلبي في حاشية «المطول»: إن جملة «كثرت أياديه» في قولنا: «فلان كثرت أياديه» صفة لفلان إما بتقدير الموصول، أو بأن علم الجنس في حكم النكرة.

ثم إن تقاطع الأبعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل إذا

فرضت متجاوزة، وذلك كافٍ هاهنا، فلا يرد ما قيل: إنه إذا كان أحد الجواهر ملتقي لم يكن ضلع الزاوية خطأ، ومن الواجب أن يكون كذلك. كذا أفاده بعض الأفاضل.

(قوله: وإن كان لفظيًا راجعًا... إلخ) المقصود من هذا بيان فائدة قوله: «راجعًا إلى الاصطلاح» وعدم مخالفته لما في «المواقف».

ودفع ما قيل من أن حاصل ما ذكره الشارح بقوله: بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم... إلخ، أن لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا، ولا شك أنه نزاع لفظي؛ يعني أنه ليس نزاعًا لفظيًا؛ بمعنى كونه راجعًا إلى الاصطلاح بأن يكون لفظ الجسم في اصطلاح موضوعًا للمركب من جزءين، وفي اصطلاح للمركب من ثلاثة، وفي اصطلاح للمركب من ثمانية؛ إذ لا مشاحة في الاصطلاح، وإن كان نزاعًا لفظيًا؛ بمعنى أنه نزاع في معنى لفظ الجسم، بأنه هل يتحقق بمطلق التركيب أو بالتركيب من ثلاثة أو من ثمانية، فالشارح نفى النزاع اللفظي؛ بمعنى الراجع إلى الاصطلاح وصاحب «المواقف» أثبته؛ بمعنى أنه نزاع في إطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما.

* قال بعض المحققين: **(قوله: يعني: ليس المراد... إلخ)** هذا ما استظهره الفاضل السيالكوتي في نكتة تفسير المحشي للطول والعرض والعمق المذكورة في كلام الشارح.

وقال المحقق الكنفري: ليس الوجه هو ذاك، بل أن المعتزلة لما فسروا الجسم بأنه الطويل العريض العميق أورد عليهم أنه تعريف للجسم بعوارض له غير لازمة؛ لأن الأبعاد الثلاثة فضلاً عن كونها أمورًا عرضية للجسم جائزة التبدل، فليس مناط الجسمية حصول الأبعاد بالفعل، فأجابوا بقولهم: المراد بالطويل العريض العميق ما يمكن أن يفرض فيه طول وعرض وعمق، كما يقال: الجسم هو المنقسم بمعنى القابل للقسمة؛ إذ لا يجب وقوع القسمة فيه بالفعل، فيرجع التعريف إلى تعريف الحكماء، ويندفع عنه الفساد الذي ذكروه، فهذا هو نكتة التعبير بالفرض.

(قوله: لا يوجب اشتراط الثمانية) اشتراط الثمانية قول الجبائي من المعتزلة، وهو يقول: الجسم مركب من سطحين، كل منهما مركب من خطين.

وحاصله: إن الجسم يحصل بوضع أربعة أجزاء فوق أربعة أخرى، ولما تنبه العلاف من المعتزلة إلى أن تقاطع البعدين على قائمتين في السطح لا يقتضي التركب من الخطين، بل يكفي في ذلك خط ونقطة تقص من الثمانية جزءان، فصار أقل ما يتركب منه الجسم عنده ستة أجزاء، بأن يوضع ثلاثة فوق ثلاثة، والحق أنه يكفي في التقاطع أربعة أجزاء على ما ذكره المحشي، ولهذا صار قول من يقول بكفاية الأربعة حقًّا بالنسبة إلى القولين الآخرين.

(قوله: وبما ذكرنا ظهر لك اختلال في عبارة المحشي) قال العلامة الكنفري: لا وجه لنسبة هذا الاختلال إلى عبارة المحشي دون عبارة «المواقف» فإن عبارتها هكذا، بأن يوضع جزءان بجنب أحدهما ثالث فوقه رابع.

والمتبادر أن قوله: «فوقه رابع» صفة لثالث، ولذلك زاد الشريف واو العطف، فقال: «وفوقه رابع» إشارة إلى أنه مصروف عن ظاهره، فلنا أن نوجه عبارة المحشي بذلك؛ إذ القيام عليه عين الفوقين، أو بأن قوله يقوم حال من أحدهما، وهذا التوجيه أوجه من التوجيه بحذف الموصول، أو بجعل الجملة الفعلية صفة لأحدهما؛ لأن حذف الموصول أوغل في الشذوذ من حذف العاطف، وفي التوجيهين الفصل بالأجنبي؛ أي: بين الموصول والصلة على الأول، وبين الصفة والموصوف على الثاني.

(قوله: لا يحصل به التقاطع) أي: تقاطع جميع الأبعاد الثلاثة بل إنما يحصل به تقاطع الطول والعرض وتقاطع العرض والعمق، وأما تقاطع الطول والعمق فلا يحصل بذلك.

(قوله: في قولنا: فلان كثر أياديه) في «المطول»: ومنه ـ أي: من التشبيه المجمل ـ ما ذكر فيه وصف المشبه وحده، كقولك: فلان كثر أياديه لدي، ووصل مواهبه إلي طلبت منه، أو لم أطلب كالغيث. انتهى.

و«كثر أياديه» فعل فاعل، ولا يجوز كون «كثر» صفة مشبهة، و«أياديه»

فاعلاً له، وإلا لم يكن جملة، ولا كونهما مبتدأ وخبرًا، وإلا لوجب تأنيث «كثر».

بقي أنه صرح في حواشي «المطول» بأن كثر أياديه خبر لفلان، وكالغيث خبر ثانٍ، وأن كونه صفة بأحد التأويلين تكلف، ولذا نسب القول به هنا إلى الحلبي، لكنه غير معتمد عند الحلبي أيضًا.

(قوله: لم يكن ضلع الزاوية خطأ) وذلك؛ لأنه لما صار أحد الجواهر؛ أعني: الجوهر المشترك بين الأبعاد الثلاثة ملتقي الأبعاد لم يبقَ شيء من تلك الأبعاد إلا جوهر واحد، وهو ليس بخط مع أنهم قالوا: إن الزاوية هي الهيئة الحاصلة عند تلاقي الخطين.

(قوله: المقصود من هذا بيان... إلخ) يعني: إن الغرض من هذه الضميمة الزائدة أمور ثلاثة:

أحدها: نفي كون النزاع مآله إلى تعدد اصطلاحات في معنى لفظ الجسم.

ثانيها: نفي المنافاة بين كلام الشارح، وكلام صاحب «المواقف» فإن صدر كلام الشارح يفيد أن النزاع ليس لفظيًا، وصاحب «المواقف» حكم بلفظيته.

ثالثها: دفع المنافاة التي أوردت على الشارح بين أول كلامه وآخره؛ إذ أول كلامه يفيد أن النزاع معنوي، وآخر كلامه يفيد أنه لفظي حيث قال: بل هو نزاع... إلخ.

(قوله: بحسب العرف واللغة) أي: بحسب العرف العام، فاندفع توهم المنافاة بين نفي كون النزاع المذكور اصطلاحيًا، وبين إثبات كونه بحسب العرف، هذا وقد ظهر مما ذكر أن النزاع اللفظي يطلق على ثلاثة معانٍ:

أحدها: المعنى المشهور الذي هو مقابل النزاع المعنوي.

ثانيها: النزاع الراجع إلى الاصطلاح.

ثالثها: النزاع في أنه لأي معنى هو بحسب العرف واللغة، وهذا الأخير يجامع النزاع المعنوي؛ لذا قال بعض الفضلاء: وهذا نزاع معنوي، فالظاهر أن تسمية هذا النزاع لفظيًا؛ لمشابهته للنزاع اللفظي المقابل للمعنوي في عدم ترتب الفائدة عليه. انتهى ملخصًا من تقرير مولانا خالد.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: بمعنى البعد المفروض أولاً)** قيل: هذا بناء على إمكان وقوع الثالث على الملتقي، وعدم اشتراط كون الأبعاد على زوايا قائمة، فإذا ضم جزء إلى جزء وآخر على ملتقاهما يحصل المثلث من ثلاثة خطوط جوهرية، فالامتداد المفروض أولاً طول، وثانيًا عرض، وثالثًا عمق، وفيه أنه يستلزم جواز تبدل الطول والعرض والعمق؛ لجواز تبدل العرض، تأمل.

(قوله: يتحقق بأربعة... إلخ) والتقاطع على القوائم حاصل فيما ذكر بفرض الخطوط متجاوزة في الأطراف، وذلك كافٍ هاهنا. كذا قيل، وفيه ما فيه.

(قوله: وإن كان لفظيًا راجعًا إلى اللفظ واللغة) على معنى أن لفظ الجسم بإزاء أي معنى وضع على ما يراه الآمدي، وإنما قال كما وقع في «المواقف»؛ لأن ما وقع في كلام الشارح ـ رحمه الله ـ وهو قوله: «بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع... إلخ» صريح في أن النزاع معنوي على ما لا يخفى على المتأمل المنصف.

* قال المرعشي: **(قوله: صريح في أن النزاع معنوي على ما لا يخفى على المتأمل المنصف)** قال صلاح الدين: إذا عين معنى الجسم ثم اختلف في أنه يتحقق بالجزئين أو بأكثر أو بأقل كان نزاعًا معنويًا، وأما إذا لم يتعين ففسره أحدهما بمعنى والآخر بمعنى، كان نزاعًا في النسبة واللغة أو اصطلاحًا من نفسه. انتهى.

وحاصله: إنه إن كان معنى اللفظ غير معلوم، وكان النزاع في أن هذا اللفظ لأي معنى وضع، فإن كان مراد كل منازع وضعه لمعنى من عند نفسه على طريق الاصطلاح مغايرًا، لما اصطلح عليه الآخر كان لفظيًا ظاهريًا راجعًا إلى الاصطلاح، ولا نزاع في الحقيقة؛ إذ لكل أحد أن يصطلح على ما يشاء، ولا ينافي اصطلاح لفظ في معنى اصطلاحه في معنى آخر، وأما إن ادعى أحد المنازعين أن هذا اللفظ موضوع في اللغة أو في اصطلاح قوم مخصوص لهذا المعنى، وادعى الآخر أنه موضوع لذلك المعنى من غير ادعاء اصطلاح من

عند نفسهما، كان النزاع نزاعًا لفظيًا لا حقيقيًا راجعًا إلى اللغة أو اصطلاح الغير.

وطريق قطع هذا النزاع هو النقل عن أرباب اللغة أو الاصطلاح، وإن كان معنى اللفظ معلومًا وكان النزاع في أن هذا المعنى في أي شيء يتحقق في الخارج؛ يعني: على أي شيء يصدق كان النزاع نزاعًا حقيقيًا معنويًا.

ثم قال صلاح الدين: فقول الشارح: «في أن المعنى الذي... إلخ» يشير إلى أن للجسم معنى معينًا اختلف في تحققه. انتهى.

وهذا نزاع معنوي، وحمل كلام الشارح على النزاع اللفظي بأن يراد من قوله: «في أن المعنى... إلخ» في أن معنى من المعاني الذي وضع لفظ الجسم بإزائه عند أهل اللغة، هل يكفي في كونه موضوعًا له لفظ الجسم أخذ مفهوم التركيب من جزئين فيه أم لا؛ يعني: هل وضع أهل اللغة لفظ الجسم على مفهوم تضمن هذا المفهوم، وهو مفهوم التركيب من جزئين أم لا خروج عن الإنصاف، وسلوك في طريق الاعتساف، ولهذا قال المحشي: على ما لا يخفى على المتأمل المنصف.

* قال شجاع الدين: **(قوله: ورد بأن التقاطع... إلخ)** أي: تقاطع الأبعاد الثلاثة على زوايا قائمة.

(قوله: قوله راجعًا إلى الاصطلاح... إلخ) والظاهر أن النزاع راجع إلى اللفظ والاصطلاح كما أشير إليه في «شرح المواقف».

* قال محمد الشريف: **(قال الشارح: أي من جزءين فصاعدًا)** والمصنف لما اكتفى بمطلق المركب وهو موجود في المركب من الجزءين أيضًا علم أن مراده ما فسر به الشارح.

(قوله: ورد بأن التقاطع يتحقق بأربعة) فيه أن الظاهر من تقاطع الأبعاد التقاطع إلى جانبين بالفعل، وهاهنا ليس كذلك، ولكونه يتحقق بالنسبة بأن يوضع جزء من الجانب الغربي مثلاً من جزء آخر، وجزء آخر من ملتقاها من جانب الشمال، وجزء آخر في مقابلته من جانب الجنوب، وجزء في ملتقى الأربعة من الفوق، والآخر من التحت، لكن لا يتم التأليف ويكون كالبناء

الناقص، ويبقى على هيئة الخطوط، فلهذا اشترط الثمانية وإن كان راجعًا إلى اللفظ واللغة، وهو ظاهر من عبارة الشارح، وإلا لم يكن للعدد فائدة، لكن قوله: «هل يكفي فيه التركيب من جزءين أم لا؟» يأباه نوع إباء في الظاهر، والمراد: إنه هل هو المركب من جزءين أم لا؟ فاندفع ما قيل: إن كلام الشارح صريح في أن النزاع معنوي.

*** قال الشارح: [احتج الأولون بأنه يقال لأحد الجسمين إذا زيد عليه جزء واحد: إنه أجسم من الآخر، فلولا أن مجرد التركيب كافٍ في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية، وفيه نظر؛ لأن أفعل من الجسامة بمعنى: الضخامة وعظم المقدار، يقال: جسم الشيء؛ أي: عظم، فهو جسيم، وجسام بالضم، والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وفيه نظر)** قد يقال في دفعه: إن هذا من قبيل إثبات الذات بالأثر المختص به، إلا أن كونه من الأثر المختص به محل الخدشة.

* قال العصام: **(قوله: بأنه يقال لأحد الجسمين)** يعني: المتساوين إذا زيد عليه جزء واحد (أنه أجسم من الآخر، فلولا أن مجرد التركيب كافٍ في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية) الملازمة ممنوعة؛ لأن الوصف بالزيادة في الجسمية إنما يكون بعد تحققها سواء كان أمرًا حاصلاً بمجرد التركيب أو مشروطًا بعدة أجزاء، فإنه بعد اشتراط عدة من الأجزاء وتحققها تحصل له الجسمية بزيادة جزء بقدر الأجزاء المحتوية على هذا العدد، فتزيد الجسمية بزيادة جزء، على أن في إطلاق الأجسم في اللغة بزيادة جزء بحثًا؛ لأنه ليس قدرًا محسوسًا معتبرًا في نظر اللغة.

(قوله: والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة) فيه أنه لا فائدة في قوله: الذي هو اسم لا صفة لأنه ليس الجسم إلا اسمًا، وفي نظره بحث؛ لأن الجسم مأخوذ من الجسامة، والمعاني اللغوية تكون مرعية في الألفاظ المنقولة، فالاحتجاج بأن الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره، فهو راجح.

* قال الكفوي: **(قوله: بقدر الأجزاء المحتوية على هذا العدد)** مثلاً إذا كانت الأجزاء خمسة يحصل هناك جسميات خمسة على مذهب من شرط أربعة أجزاء إحداها بالأربعة التي قبل الزيادة، والثانية بالزائدة مع الثلاثة الأول من تلك الأربعة، والثالثة بها مع الأول والثالث والرابع منها، والرابعة بها مع الأولين والرابع والخامسة بها مع الثلاثة الأخيرة، ثم إن هذا مبني على أن الجسم مجموع الأجزاء، وأما على تقدير أنه كل واحد من الأجزاء بعد تحقق العدد المشروط به الجسمية فمنع الملازمة حينئذٍ ظاهر؛ فإنه قبل الزيادة على الأربعة مثلاً هناك أربعة أجسام وبعد الزيادة خمسة.

ثم أقول: هذا الذي ذكره دقة فلسفية حاصلة بتكرر اعتبار الأجزاء، ومثله ساقط عن نظر أرباب اللغة، فالأزيدية ليست إلا بمجرد كفاية التركب، فالملازمة متحققة.

(قوله: لأن الجسم مأخوذ من الجسامة) قال محمد الشريف: فيه نظر؛ إذ لا يثبت النقل بمجرد القول، بل للمنع فيه محال. انتهى.

أقول: **حاصل نظر الشارح**: منع كون الجسم في القول المذكور مشتقًّا من الجسم بجواز كونه مشتقًّا من الجسامة بمعنى: الضخامة، فإنه حينئذٍ لا يتم الاحتجاج به، فإنه إنما يدل على كفاية مجرد التركب في الجسامة، وذلك لا يستلزم كفايته في الجسم أيضًا، فلا معنى لهذا البحث هاهنا.

* قال محمد الشريف: قول الشارح: «احتج الأولون» إشارة إلى أن النزاع غير راجع إلى الاصطلاح، وقوله: «يقال لأحد الجسمين... إلخ» إشارة إلى أنه راجع إلى اللغة، وإن أمكن فيه المناقشة بغير ما ذكره الشارح بأن زيادة الجزء لا تحسن حتى يقال: وينقل ما ذكر عن أهل اللغة، ويمكن أن يدفع بأن المراد يصح أن يقال: بفرض العقل زيادة جزء.

(قال الشارح: والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة) قيل عليه: وللمستدل أن يقول: إنه منقول من الصفة ومأخوذ من الجسامة، وأنت تعلم أنه لا يثبت بمجرد القول، فللمنع فيه مجال.

*** قال الشارح: [(أو غير مركب كالجوهر) يعني: العين الذي لا يقبل**

الانقسام لا فعلاً ولا وهمًا ولا فرضًا عقليًا (وهو الجزء الذي لا يتجزأ) ولم يقل: وهو الجوهر احترازًا عن ورود المنع، فإن ما لا يتركب لا ينحصر عقلاً في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ، بل لا بد من إبطال الهيولي والصورة والعقول والنفوس المجردة من الأبدان ليتم ذلك، وعند الفلاسفة: لا وجود للجوهر الفرد؛ أعني: الجوهر الذي لا يتجزأ، وتركب الجسم إنما هو من الهيولي والصورة].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: يعني: العين)** يعني: من قبيل ذكر العام وإرادة الخاص بقرينة المقابلة.

(قوله: لا فعلاً) بأن يؤدي إلى الانفكاك الخارجي، ويزول به الاتصال الحقيقي، وذلك إما بالقطع أو بالكسر.

(قوله: ولا فرضًا) إعادة كلمة «لا» إشارة إلى الفرق بين الوهمي والفرضي على ما هو المشهور، فإن مدار الوهمي على تميز الحس، فحيث يعجز الحس عن تميز طرف عن طرف لا يتصور الانقسام الوهمي؛ إذ أمر الوهم المنوط بالحس بخلاف العقلي؛ إذ ليس دائرًا على ذلك، إذ حكم العقل وأمره ليس دائرًا على الحس بل يجري في جميع المراتب، فله أن يلاحظه في ضمن الإيجاب الكلي.

ويقال: إن كل جزء منه يتميز فيه طرف عن طرف على وجه يكون مطابقًا للواقع.

قال المحقق الرازي في «المحاكمات»: والحق عدم الفرق بينهما.

ولك أن تقول: إن عدم الانقسام العقلي كافٍ في التميز، فما الفائدة في ذكر البواقي؟ قلت: هي الإشارة إلى أقسام القسمة بتمامها وانتفائها بالمرة.

لا يقال: إن ههنا أقسامًا أخرى مثل الاختلاف بالعرضين والموازاة والمحاذاة؛ لأنها راجعة إلى الوهمي، بل الحق أنها من أسباب القسمة الوهمية، وليس شيء منها من القسمة.

قال الفاضل المحشي، رحمه الله: أي: مطابقًا للواقع وإلا فالعقل فرض كل شئ غير واقع. تمَّ كلامه.

ولا خفاء في أن الكلية في حيز المنع؛ إذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي، وفرض صدقه على كثيرين؛ إذ الفرض فيه ممتنع(١) كالمفروض كما بُين في موضعه، تأمل.

(قوله: والصورة) نوعية كانت أو جسمية.

وقد يقال: إن الصورة الجسمية هي الجسم في بادئ الرأي بل حقيقته عند البعض.

(قوله: والنفوس) فلكية كانت أو إنسانية، والظاهر أن قيد المجردة متعلق بالنفوس، والفرق بين العقل وبين النفس هو أن النفس وإن كانت مجردة عن المادة من حيث الحلول كالعقل، لكنها متعلقة بها من حيث التدبر والتصرف لأجل الاستكمال بخلاف العقل، فإنه ليس متعلقًا بها من هذه الحيثية(٢)؛ لأن كل ما يمكن أن يحصل لها فهو حاصل بالعقل، فليس لها كمال منتظر، ولهذا قد تعد النفس من الماديات كما أنها تعد من المجردات، تأمل.

* قال العصام: **(قوله: يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلاً ولا وهمًا ولا فرضًا)** لا يخفى أن بعدما فسر الجوهر بالجزء الذي لا يتجزأ كان المناسب تفسير الجزء الذي لا يتجزأ وتوضيحه لا تفسير آخر للجوهر، إلا أن يقال: نبه على أن تفسير الجوهر بالجزء الذي لا يتجزأ تفسير بالمبهم المحتاج إلى التفسير وتطويل للمسافة، فالأولى تفسير الجوهر بهذا التفسير، أو يقال: حمل قول المتن ـ وهو الجزء الذي لا يتجزأ ـ على بيان اسم آخر للجوهر.

والقسمة الفرضية والوهمية اسمان لأمر واحد في الشائع، وهي المقابلة للقسمة الخارجية المشار إليها بقوله: لا فعلاًالمفصلة في محله بالقسمة بالقطع، وهي القسمة بالآلة النفاذة في المنقسم، والقسمة بالكسر، وهي ما يقابلها، وقد

---

(١) فيه: إن الفرض ههنا بمعنى الملاحظة مطلقًا، لا بمعنى التجويز العقلي، والممتنع هو الثاني، وإنما قلنا: «مطلقًا» لأن الملاحظة في ضمن الإيجاب الكلي لا تتصور بدون التجويز، وقد يقال: إن الممتنع هو الفرض بمعنى التجويز العقلي دون الفرض بمعنى الملاحظة، ولو في ضمن أمر كلي أو التقدير، والمعتبر ههنا هو الفرض بالمعنى الثاني.

(٢) وإن كان متعلقًا من حيث التأثير والإيجاد.

يفرق بين الوهمية والفرضية بأن الوهمية: ما يفرضه الوهم جزئيًا، والفرضية: ما يفرضه العقل كليًا، وكلام الشارح مبني عليه.

ثم كل من الوهمية والفرضية إما لمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه، أو يكون بسبب حامل عليه، كاختلاف عرضين قارين؛ أي: متقررين في محلهما لا بالقياس إلى غيره، كالسواد والبياض في الجسم الأبلق، أو غير قارين؛ أي: غير متقررين في محلهما باعتبار نفسه، بل بالإضافة إلى غيرهما، كماستين أو محاذيتين، وتوهم البعض أن القسمة الواقعة بحسب اختلاف عرضيين من الانفكاكية التي توجب انفصالاً في الخارج والحق خلافه، ثم الفرض إما بمعنى: التقدير، فالمراد: نفي الفرض المطابق وإلا فلا يمنع التقدير شيء حتى المحال، وإما بمعنى: التجويز، كما فسر به في تعريف الكلي والجزئي.

(قوله: ولم يقل: وهو الجوهر احترازًا عن ورود المنع) أو تنبيهًا على وروده.

يقال: لا وجه للاحتراز عن ورود المنع هنا دون قوله: «وهو الجسم» مع أنه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين أو من مادي ومجرد، ويجاب بأن هذا المنع أقوى؛ لأنه يستند إلى ما أثبته جمع من العقلاء، بخلاف منع قوله: وهو الجسم؛ لأنه يستند إلى مجرد احتمال عقلي، ويرد أن قوله: كالجوهر أيضًا مما يتجه عليه المنع؛ لأنه مما استدل على بطلانه، إلا أن يقال: أبرزه في صورة المثال الذي لا مناقشة فيه للمحصلين، بقي أنه لا بد من دعوى الحصر وإثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه، ويثبت المحدث الواجب، فلا معنى لترك الدعوى مخافة ورود المنع، وإن هذا المنع كان متوجهًا على حصر العالم في الأعيان والأعراض؛ إذ العين ما يتحيز بنفسه والعرض ما تحيزه تابع لتحيز الغير ولم يحترز عنه، فما الموجب للاحتراز هنا؟.

(قوله: بل لا بد من إبطال الهيولي والصورة والعقول والنفوس المجردة) فيه أنه لا ينافي ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب

في الجوهر؛ إذ العين هو المتحيز بالأصالة، وليست العقول والنفوس متحيزات.

(**قوله: وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد**) بل لا يمكن وجوده؛ إذ في إمكان وجوده اختلال ثبوت الهيولي والصورة، وفي قوله: وأقوى أدلة إثبات الجزء...الخ تعريض بالإمام الرازي؛ حيث حكم بأن أقواها الاستدلال بالحركة، وتضيق ساحة البيان هنا عن الكشف عن جلية الحال، والسطح مقيد بالاستواء غفل الشارح عنه، وكذا قيد الخط بالمستقيم؛ لأنه اللازم، وكأنه تركه الشارح؛ لأن مطلق الخط ينافي الكرة، وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق الخط، فمن أصلح كلام الشارح بتقييد الخط بالمستقيم مستدلاً بأنه اللازم من الدليل لم يأت إلا بالتطويل.

وقد ترك الشارح بعضًا من هذا الدليل، وهو أنه لو ماسته بأكثر من جزءين لكان فيها سطح؛ لأن التماس بالجزءين لازم لا محالة، فوجود الخط لازم ألبتة فلا حاجة إلى حديث السطح، ولقائل أن يمنع إمكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوي؛ لأنه يستلزم ثبوت الجزء، والجزء محال، وأورد منوع ثلاثة: منع إمكان الكرة الحقيقية، ومنع إمكان السطح المستوي، ومنع وجود موضع التماس، ودفعت، والمقام لا يحتمله.

* قال الكفوي: (**قوله**:كان المناسب تفسير الجزء... إلخ) أقول: يمكن أن يقال: لما كان الجوهر إذا ذكر مطلقًا من غير تقييد بالفرد شائعًا فيما يقابل العرض كان المقام مظنة أن يتوهم أن التفسير بالجزء الذي لا يتجزأ تفسير بالأخص، فنبه الشارح أولاً بأن المراد به هاهنا ما لا يقبل القسمة أصلاً لا ما هو الأعم، وإن لم يقيد بالفرد بقرينة ذكره في مقابلة الجسم ليندفع ذلك التوهم، وكان التفسير مساويًا للمفسر، ولا يخفى أن هذا لا يحصل بتفسير الجزء الذي لا يتجزأ وتوضيحه.

(**قوله: أو يقال حمل قول المتن... إلخ**) هذا لا يدفع المناسبة؛ إذ المناسب حينئذٍ أيضًا أن يؤتى بالتفسير بعد بيان ذلك الاسم أيضًا كما لا يخفى.

(**قوله: وكلام الشارح مبني عليه**) أي: على الفرق بينهما؛ ولذا أتى

بقوله: «ولا فرضًا» بعد قوله: «ولا وهمًا» ولم يكتفِ به، وأعاد كلمة «لا» إشارة إلى المغايرة بينهما.

(قوله: يقال لا وجه للاحتراز... إلخ) قد مر نقل هذه المناقشة مع جوابها المذكور فيما سبق فلا وجه لإعادته، إلا أن يقال: «أعاده» ليزيد عليه قوله: «ويرد أن قوله... إلخ» أو يقال: ما سبق هو مناقشة على قوله: «وهو الجسم» وهذا اعتراض على قوله: «كالجوهر» بناء على توجيه الشارح.

(قوله: حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه) قد أجاب المحشي الخيالي عن هذا بأن الغرض حدوثه بجميع أجزائه المعلومة، وعدم بيان حدوثه المحتمل لا ينافيه، ولعله لم يلتفت إليه هذا المحشي لما أشار إليه بقوله: «ويثبت المحدث الواجب» من أن الغرض من إثبات حدوث العالم إثبات المحدث الواجب لذاته، وذلك لا يتم بمجرد بيان حدوث الأجزاء المعلومة، بل لا بد من دعوى الحصر أو بيان حدوث الأجزاء المحتملة أيضًا، لكن سيجيء منه أنه يمكن أن يقال: المقصود هاهنا إثبات احتياج العالم إلى القديم، وأنه لا بد من قديم تستند إليه الحوادث، وأما أنه الواجب لذاته وواحد إلى غير ذلك فله مقام آخر، فتدبر.

(قوله: إذ العين ما يتحيز... إلخ) فالمجردات واسطة بينهما؛ إذ لا تحيز لها أصلاً فيرد المنع بها على الحصر في الأعيان والأعراض بالمعنيين المذكورين.

أقول: يمكن أن يقال: معنى كلام المصنف: حصر العالم في الأعيان والأعراض بالمعنى الشامل للمجردات وغيرها على تقدير ثبوتها، وعليه مبنى قول الشارح هاهنا لم يقل: «وهو الجوهر» احترازًا عن ورود المنع... إلخ، وفيما سيأتي لا دليل على انحصار الأعيان في الجواهر والأجسام وامتناع وجود ممكن يقوم بذاته، ولا يكون متحيزا أصلاً؛ إذ لو لم تكن المجردات داخلة في الأعيان لم يكن لهذين القولين معنى، فعلى هذا لا يتوجه المنع على حصر العالم في الأعيان والأعراض بالمجردات.

(قوله: ولم يحترز عنه) أي: عن ورود المنع على حصر العالم في الأعيان والأعراض هناك.

(قوله: فيه أنه لا ينافي... إلخ) قد عرفت ما يندفع به هذا.

(قوله: غفل الشارح عنه) يمكن أن يقال: لا غفلة له عنه، بل اكتفى بالإشارة إليه بالوصف بالحقيقي.

(قوله: يلزم وجود مطلق الخط) فيه أنه إن أزيد بوجود مطلق الخط وجوده في ضمن غير المستقيم فظاهر المنع، وإن أريد به وجوده في ضمن المستقيم فاستدلال المصلح.

(قوله: وهو الفاضل الخيالي) صالح مفيد لا تطويل.

(قوله: لازم لا محالة) في لزوم التماس بالجزءين نظر ظاهر، وإن أريد أن التماس بالجزءين يوجد في ضمن التماس بأكثر من جزءين أيضًا، فتفريع.

(قوله: فوجود الخط... إلخ) ليس على ما ينبغي، والصواب أن يقال: ترك كذلك البعض؛ لاشتراكه مع المذكور في الفساد؛ إذ لو ماسته بأكثر من جزءين لكان فيها سطحان، فالفاصل بين السطح المتماس وغير المتماس خط بالفعل، فتأمل.

(قوله: وأورد منوع... إلخ) قال في «شرح المقاصد»: والقول بامتناع الكرة أو السطح وتماسها مكابرة ومخالفة لقواعدهم.

* قال ولي الدين: **(قوله: وتوهم البعض... إلخ)** المراد بالتوهم المحقق الطوسي ذكره في «شرح الإشارات» والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله: «والحق» هو لصاحب «المحاكمات»، لكنه عبَّر عنه بالصواب، وتبعه سيد المحققين في «شرح المواقف»، وأجاب عن هذا الاعتراض الشارح المحقق في «شرح المقاصد»، وفصله المحقق ميرزاجان في حاشية «المحاكمات» والحق عندي أنه لو قال في الاعتراض: «الأحق» أو «الأصوب» لكان أصوب، فمن أراد التفصيل فليرجع إلى ما علقناه على «شرح المواقف».

(قوله: فمن أصلح... إلخ) المصلح هو المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: ولا فرضًا)** أي: مطابقًا للواقع وإلا فالعقل فرض كل شيء غير واقع.

(قوله: عن ورود المنع) وإن أمكن دفعه بأن المقصود حصر ما ثبت

وجوده، لا يقال: احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه ينافي غرض المصنف، وهو بيان حدوث العالم بجميع أجزائه، وأيضًا وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل، فلِمَ لم يلتفت إليه وحصر المركب في الجسم؟ لأنا نقول: الغرض بيان حدوثه بجميع أجزائه المعلومة، وعدم بيان حدوث المحتمل لا ينافيه، واحتمال المركب في المجردات مما لم يذهب إليه أحد بخلاف نفس المجردات، فإن أكثر الناس قائل بها، فلذا لم يلتفت إليه.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: أي: مطابقًا للواقع... إلخ)** إذ معنى الانقسام الفرضي هو فرض شيء غير شيء بحسب التعقل كليًا، ومعنى الانقسام الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب التوهم جزئيًا، وفائدة إراد الفرض أن الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره، أو لأنه لا يقدر على إحاطة ما لا يتناهى، والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي. كذا في «شرح الإشارات» للمحقق الطوسي.

وبعضهم لم يفرق بينهما لكن إعادة كلمة «لا» في عبارة الشارح صريح في الفرق، ووجه امتناع انقسام الوهمي أنه لصغره لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره، وأما وجه امتناع الانقسام العقلي، فهو أنه أمر غير منقسم في نفس الأمر، فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصورًا مطابقًا لما في نفس الأمر، كما إذا تصور الإنسان بوجه الحمارية، فإنه وإن كان ممكنًا؛ إذ للعقل أن يتصور المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الأمر، وهذا معنى قوله: «أي: مطابقًا للواقع» وإلا فللعقل فرض كل شيء؛ يعني: إن المراد بعدم انقسامه فرضًا عدم القسمة الفرضية المطابقة لما في نفس الأمر، لا عدم مطلق تصور العقل فيه شيئًا غير شيء؛ لأنه غير ممتنع في شيء من الأشياء، إذ للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى عدم نفسه.

وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء: إنه لا خفاء في أن هذه الكلية في حيز المنع؛ إذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي في كثيرين، إذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين في موضعه؛ لأن الفرض الممتنع في

الجزئي الحقيقي؛ بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير المعتبر في تعريف المتصلة؛ أعني: ملاحظة العقل وتصوره، فإنه غير ممتنع في شيء من الأشياء على ما حققوه، ولو حمل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة إلى تقييده بالمطابقة، فإن تجويز انقسامه ممتنع كتجويز اشتراك الجزئي، وإن لم يكن تصورهما ممتنعين، ولعل المحشي تركه؛ لأن الأول أسبق إلى الفهم.

(**قوله: وإن أمكن دفعه... إلخ**) أي: وإن أمكن دفع منع حصر العين في الجسم والجوهر بالمجردات، ونحوها بأن المقصود بالتقسيم حصر العين الذي ثبت وجوده، والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهي خارجة عن القسم.

(**قوله: لا يقال: احتمال جزء لا يدل الدليل... إلخ**) يعني: لا نسلم أن المقصود حصر ما ثبت وجوده؛ إذ لو كان كذلك لبقي احتمال أن يكون جزء من أجزاء العالم؛ أعني: المجردات لا يدل الدليل على حدوثه، وهذا ينافي غرض المصنف؛ إذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع أجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود.

وإنما قلنا: إنه بقي احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه؛ لأن الدليل المذكور على ما سيجيء إنما يدل على حدوث ما له كون في حيز، والمجردات لا حيز لها، فلا يدل على حدوثها.

وما قال الفاضل المحشي من أن هذا الاعتراض على هذا التقرير مع الجواب بعينه الاعتراض الأول مع الجوابين اللذين ذكرهما الشارح فيما سيأتي في قوله: «وهاهنا أبحاث... إلخ» فليس بشيء؛ لأن الاعتراض الذي ذكره الشارح منع لصغرى الدليل؛ أعني: العالم إما أعراض أو أجسام أو جواهر، بأنا لا نسلم الحصر المذكور لجواز كونه مجردًا، والجواب إثبات المقدمة الممنوعة بأن المقصود حصر ما ثبت وجوده، فالمجردات خارجة عن المقسم.

والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله: «لا يقال... إلخ» اعتراض على هذا الجواب بأنا لا نسلم أن المقصود حصر ما ثبت وجوده؛ لأنه ينافي غرض

المصنف فهذا الاعتراض، والجواب متأخر عنه بمرتبة كما تشهد به الفطرة السليمة.

قال الفاضل الجلبي في تقرير هذا الاعتراض: لا يقال: نعم، إن وجود الجوهر المجرد غير ثابت، لكن وجود جزء لا يتجزأ مبرهن ثابت بالدلائل القطعية، فيحتمل أن يكون بعض منها قديمًا مستمرًا لا يدل الدليل على حدوثه، ولا خفاء في أنه ينافي غرض المصنف. انتهى.

وفيه بحث؛ لأن احتمال وجود جزء كذلك ممتنع؛ لأن خلاصة الدليل على ما سيجيء أن كل ما له كون في الحيز، فهو محل الحركة والسكون، وكل ما كان كذلك فهو حادث، أو لا شك أن وجود الجزء بدون الكون في الحيز محال، فيكون حادثًا ألبتة، فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه.

(قوله: وأيضًا وجود جوهر مركب... إلخ) اعتراض على قول الشارح: ولم يقل: «وهو الجوهر» احترازًا عن ورود المنع... إلخ، بأن مثل هذا المنع وارد على قوله: وإما مركب من جزءين، وهو الجسم بأن يقال: إن حصر المصنف المركب في الجسم ممنوع؛ لجواز أن يكون المركب حاصلاً من جوهرين مجردين فلا يكون جسمًا، فلم لم يلتفت إلى هذا المنع، ولم يقل: كالجسم.

(قوله: لأنا نقول الغرض بيان... إلخ) هذا جواب عن الاعتراض الأول؛ يعني: ليس غرض المصنف من قوله: «والعالم بجميع أجزائه» الأجزاء مطلقًا بل الأجزاء المعلومة الوجود؛ إذ المقصود منه إثبات الصانع وصفاته، وهو إنما يعلم من أجزائه المعلومة الوجود، فعدم بيان حدوث المحتمل؛ أعني: المجردات لا ينافي غرض المصنف.

(قوله: واحتمال المركب... إلخ) جواب عن الاعتراض الثاني، وحاصله أن التركيب من المجردات وإن كان محتملاً إلا أنه لم يذهب إليه أحد؛ فلذا لم يلتفت إليه المصنف، وأورده بعبارة تفيد حصرًا للمركب في الجسم بخلاف المجردات، فإن كثيرًا من الناس قائل بها فالتفت إليه، وأدى بعبارة التمثيل.

﴿ قال بعض المحققين: **(قوله: بحسب التعقل)** متعلق بـ«فرض»، وقوله: «كليًا» حال منه، ومعنى «كونه كليًا» كلية متعلقة، وحاصله: إن الأقسام الحاصلة من فرض العقل شيئًا غير شيء كليات كما لو حكم بأن الامتداد الفلاني يقبل القسمة بالمناصفة مثلاً، وكذا كل قسم منه، فإن النصف يحتمل الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي، بخلاف الانقسام الوهمي فإن الأقسام فيه أجزاء معينة لا تقبل الاشتراك، فالفرض المذكور فيه جزئي؛ أي: متعلق بالجزئيات، وإنما كان كذلك؛ لأنه إنما يأخذ من الحواس؛ ولذا كان إدراكه متناهيًا على ما يأتي.

(قوله: ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه) أي: ما يريد تقسيمه؛ أي: يقف عن القسمة إما لصغر الشيء المراد قسمته، أو لأنه لو لم يقف لزم قدرته على آثار غير متناهية، ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك، وأما العقل فلكونه جوهرًا مجردًا مدركًا للكليات، والكلي يطوي فيه جزئيات غير متناهية، فهو قادر على الإحاطة بما لا يتناهى.

(قوله: وبعضهم لم يفرق بينهما) أقول: الفرق بين الانقسام الوهمي والفرضي مما نصَّ عليه الفلاسفة، ومن لم يفرق بينهما فقد قصر وغفل عما لا يصح التغافل عنه.

(قوله: فإنه غير ممتنع في شيء من الأشياء) ألا يرى أنه لو قيل: «إن كان زيد غير مانع من وقوع الشركة فيه فهو كلي» لكان كلامًا صحيحًا حتى اعترضوا به على تعريف الجزئي، ثم دفعوه بما تقرر الجواب به هنا.

(قوله: ولعل المحشي تركه... إلخ) جواب عما يقال: لـمَ لم يحمل المحشي الفرض المذكور على التجويز العقلي، ويستغنى عن التقييد.

قال بعض أفاضل المحققين: ولو قال الشارح: «ولا عقلاً» بدل قوله: «ولا فرضًا» لكان أمس بمقصوده وألعب بالتقابل. انتهى، وهو نظر صائب.

(قوله: بالمجردات) صلة منع، ثم لا يخفى أن العين على ما فسره المصنف هو القائم بذاته، ومعنى قيام العين بذاته عدم تبعية تحيزه لتحيز غيره، فتكون المجردات خارجة عن أصل المقسم بلا تأويل، فمنع الحصر بها من

ضيق العطن، وقد يجاب بأن للمانع أن يقول: لا أسلم أنه لا معنى للقيام إلا ذاك، وأن تفسيركم للقيام به بمنزلة ادعاء للحصر، فلذلك أنا مانع للحصر، فتدبر.

(قوله: متأخر عنه بمرتبة) إذ قد عرفت أن حاصل هذا السؤال: إن المجردات وإن لم يكن لها ثبوت لكن احتماله ينافي غرض المصنف، وحاصل الجواب ظاهر، نعم لا حاجة إلى قول المحشي: «وإن أمكن دفعه بأن المقصود... إلخ» لأن هذا الدفع بعينه الدفع الآتي للاعتراض الأول.

(قوله: وهو إنما يعلم من أجزائه... إلخ) فإن الشيء ما لم يثبت وجوده يعلم، ولا يمكن طلب موجد له.

(قوله: لا ينافي غرض المصنف) وبعض الناظرين أجاب بأنه ليس المقصود هاهنا الاستدلال لما أشار إليه الشارح من أن المختصر مقصور على المسائل، بل الغرض الإرشاد إلى وجه الاستدلال على حدوث ما دلَّ أحد الأسباب الثلاثة على وجوده مع التنبيه على مواضع الخلاف فيه، فتأمل.

* قال شجاع الدين: **(قوله: ولا فرضًا)** معنى عدم قبول الجزء الذي لا يتجزأ فرض الانقسام: هو أن خصوصية كونه مما ليس له امتداد ما يأبى عن فرض العقل أقسامه، كما أن الجزئي الحقيقي لتشخصه يأبى عن فرض العقل اشتراك خصوصيته بين كثيرين، فيمتنع فرض الانقسام في الجزء الذي لا يتجزأ، فبطل ما قيل من أن للعقل فرض كل شيء، نعم للعقل فرض كل شيء على وجه كلي، وكلامنا في تصور انقسام خصوص الجزء الذي لا يتجزأ.

(قوله: حصر ما ثبت وجوده) وليس وجود شيء من الهيولي والصورة والعقول والنفوس المجردة ثابت عندنا.

(قوله: ينافي غرض المصنف... إلخ) فيه أنه إن أريد به أنه يرد وهذا الاحتمال منع على دليل حدوث العالم بجميع أجزائه فالمصنف لم يذكر دليله، وإن أريد به أنه يرد، وهذا الاحتمال نقض قوله: «العالم بجميع أجزائه محدث» ففيه أنه لا يرد النقض بالاحتمال، بل إنما يرد بالمادة المقررة.

(قوله: فلِم لم يلتفت إليه... إلخ) أي: لم يذكر قيدًا متناولاً لجوهر

مركب من جوهرين مجردين حتى لا يرد منع حصر المركب في الجسم، وفيه أن حصر المركب في الجسم ليس جزأ من الدليل حتى يرد عليه، بل هو مدعى، ولا يرد المنع على المدعى.

(قوله: لأنا نقول: الغرض... إلخ) جواب عن الاعتراض الأول، وقوله: «واحتمال المركب... إلخ» جواب عن الاعتراض الثاني.

(قوله: بخلاف نفس المجردات) من العقول والنفوس المجردة.

(قوله: فإن أكثر الناس قائل بهذا... إلخ) ولذلك أشار إلى عموم غير المركب منها بقوله: «كالجوهر».

(قوله: لم يلتفت إليه) أي: لم يورد قيدًا متناولاً له.

* قال محمد الشريف: **(قوله: الغرض بيان حدوثه بجميع أجزائه المعلومة... إلخ)** فيه أن الغرض من إثبات الواجب؛ لأن الحدوث علة الافتقار إلى الصانع، بل نقول: الغرض إثبات الصانع المختار، والاحتمال المذكور ينافيه، فالأولى بحال المصنف أن يترك ذلك الاحتمال ادعاء لبطلانه كما هو المذهب، وما يقال: إن الكاف قد يورد في بيان مفهوم منحصر فيما دخلت عليه فيه ضعف، مع أنه لا يدفع توهم خلاف المقصود، ويمكن أن يقال: إنها إشارة إلى الأجسام الصغار والغير قابلة للقسمة العقلية، واحتماله لا يحل بالمقصود.

* **قال الشارح:** [وأقوى أدلة إثبات الجزء: **أنه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه إلا بجزء غير منقسم؛ إذ لو ماسته بجزءين لكان فيهما خط بالفعل، فلم تكن كرة حقيقية على سطح حقيقي، وأشهرها عند المشايخ وجهان: الأول: إنه لو كان كل عين منقسمًا لا إلى نهاية لم تكن الخردلة أصغر من الجبل؛ لأن كلاً منهما غير متناهي الأجزاء، والعظم والصغر إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها، وذلك إنما يتصور في المتناهي**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: كرة.... إلخ)** هي الجسم الذي يحيط به حد واحد على وجه تتساوى الخطوط المفروضة، المستخرجة من النقطة المفروضة في حلق الوسط إلى أي جانب يفرض، والمراد بالحقيقية ألا

تكون كرويتها بحسب الحس فقط بل تكون كذلك في حد ذاتها، تأمل.

(قوله: على سطح حقيقي) مستوٍ، وهو المقدار الذي يقبل الانقسام في الجهتين فقط، والاستواء هو أن يكون ـ أي: خط ـ يفرض فيه مستقيمًا.

(قوله: إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها) بمعنى: إن العِظَم والصغر لا يوجدان بدون القلة والكثرة، فلا ينافي وجود الكثرة والقلة بدونهما كما في المجردات والأعداد.

(قوله: وذلك إنما يتصور في المتناهي) يعني: إن الكثرة والقلة لا توجدان بدون التناهي في الجملة سواء كانا في الجانبين معًا أو أحدهما فقط؛ إذ لو[1] كان كل واحد من الجانبين غير متناهٍ لوجد بإزاء كل جزء يفرض في أحدهما جزء من الآخر بالضرورة[2]، فلا معنى للقلة والكثرة إلا ألَّا يكون كذلك؛ بأن يوجد في أحدهما جزء لا يكون بإزائه جزء من الآخر، فلا يتجه ما قاله الفاضل المحشي، يرد عليه أن العقل جازم بأن جميع مراتب الأعداد أكثر مما بعد العشرة منها، وكذا تعلقات علمه تعالى أكثرمن تعلقات قدرته. تمَّ كلامه.

والجواب بأن الكلام فيما دخل تحت الوجود ليس بشيء، وكذا الجواب بأن ذلك إشارة إلى الكثرة والقلة التي يترتب عليهما العِظَم والصغر، ويستلزمها لا إلى مطلق الكثرة والقلة، تأمل[3].

---

(١) يبطله أيضًا ما قالوا في برهان التطبيق من أن آحاد إحدى الجملتين إذا طابق آحاد الجملة الأخرى يلزم كون الزائد كالناقص، وبالعكس.

(٢) وكل واحد فيما نحن فيه من أي جانب يفرض، فهو غير متناهٍ من حيث الانتقاص ومن حيث الازدياد، ما بخلاف العدد الغير المتناهي من حيث الازدياد فهو متناهٍ من حيث الانتقاص، ولهذا يقبل القلة والكثرة؛ إذ إحدى الجملتين زائدة على الأخرى بقدر متناهٍ بخلاف ما نحن فيه، فإنه ليس كذلك كما يظهر بالتأمل الصادق.

(٣) لعل وجه التأمل: إن هذا الرد تام لكنه مضر، وغير مفيد للمقصود؛ لأن الخردلة التي فرضنا عدم تناهيها لإثبات المقصود، بسبب إبطال الملازمة من ذلك؛ لعدم التناهي أيضًا متناهية من جانب الابتداء، وهو خلاف المفروض.

※ قال العصام: **(قوله: وأشهرها عند المشايخ وجهان)** فيه مسامحة؛ إذ ليس كل من الوجهين أشهر الوجوه، فاعرفه.

(قوله: لم تكن الخردلة أصغر من الجبل) وللزم تسلسلات غير متناهية في كل جسم، ولك أن تبطل انقسام العين لا إلى نهاية ببرهان التطبيق.

(قوله: وذلك إنما يتصور في المتناهي) وذلك لأنه إذا كان غير متناهٍ أكثر من غير متناهٍ يبطل عدم تناهيهما ببرهان التطبيق، وبهذا اندفع ما يقال: إن العقل جازم بأن جميع مراتب الأعداد أكثر مما بعد العشرة منها، وكذلك معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته، نعم لو نوقش في جريان برهان التطبيق في أمثالها لكان له وجه.

※ قال الكفوي: **(قوله: لأنه إذا كان غير متناهٍ أكثر... إلخ)** فيه نظر.

أما أولاً: فلأن بطلان عدم تناهيهما ببرهان التطبيق ثابت سواء كان أحدهما أكثر أجزاء من الآخر أو لا كما لا يخفى، فلا مدخل للمقدم المذكور في لزوم الثاني، بل هو مغالطة من باب الاشتباه بين المصاحبة وبين الاستلزام.

وأما ثانيًا: فلأن برهان التطبيق إنما يبطل عدم تناهيهما، ولا يلزم منه بطلان أكثرية أحدهما من الآخر، كيف وإن أكثرية بعض غير المتناهي من مقدمات برهان التطبيق كما يظهر بالتأمل في تقرير حقيقته فكيف يصلح إبطالها به.

وأما ثالثًا: فلأنه لو تشبث ببطلان عدم التناهي ببرهان التطبيق فليتشبث به أولاً؛ فإنه يجري ذلك في انقسام العين لا إلى نهاية كما أصرح به آنفا، فحينئذٍ كان سائر المقدمات تطويلاً للمسافة.

وأما رابعًا: فلأنه لا يلزم من كون غير متناهٍ أكثر من غير متناهٍ بطلان عدم تناهيهما ببرهان التطبيق، إلا إذا كانت أكثريته بقدر متناهٍ، وأما إذا كانت أكثريته بقدر غير متناهٍ فلا يلزم ذلك كما سيجيء منه عند الكلام على برهان التطبيق، حيث قال: الزيادة على ما فرض غير متناهٍ بغير متناهٍ لا توجب تناهي كل منهما.

(قوله: وبهذا اندفع ما يقال... إلخ) لعل وجه اندفاعه أن ما ذكره القائل جزم الوهم لا جزم العقل؛ إذ العقل جازم بأنه إذا كان أحدهما أكثر من الآخر

جرى فيهما برهان التطبيق، فيبطل عدم التناهي ببرهان التطبيق، فتذكروا للقائل أن يعارض ويقول: ما ذكرته جزم الوهم لا جزم العقل؛ فإنه مصادم لبداهة العقل، بل هو مغالطة كما قد عرفت.

(قوله: العشرة منها) أي: من مراتب الأعداد.

* قال ولي الدين: **(قوله: فاعرفه)** لعل وجه أن أفعل التفضيل يقتضي ألا يكون الأشهر إلا واحدًا.

(قوله: ما يقال... إلخ) قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: خط بالفعل)** أي: مستقيم؛ لأن اللازم هذا وإن كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية.

(قوله: وذلك إنما يتصور في المتناهي) يرد عليه أن العقل جازم بأن جميع مراتب الأعداد أكثر مما بعد العشرة منها، وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: أي: مستقيم؛ لأن اللازم... إلخ)** يعني: إن تفسير الخط بالمستقيم ليس للإصلاح بل هو بيان للواقع؛ إذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تقدير تماسها بجزئين أو أكثر وجود الخط المستقيم، ضرورة أن ما به المماسة من الكرة يكون منطبقًا على السطح فيكون مستقيمًا لاستقامته، وإن كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيمًا، أو غير مستقيم منافيًا للكرة الحقيقية عندهم؛ لأن وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع، وهو كون المقدار بحيث يشار إلى طرفه إشارة حسبه؛ لأنه طرف ونهاية عارضة له، والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الإشارة الحسية، وإن كان متناهيًا في المقدار؛ بمعنى أنه يمكن أن يفرض بقدر محدود.

فما قيل: «إن وجود الخط المستدير بالفعل» لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشيء، وإنما قال: «بالفعل» لأن الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم؛ بمعنى أنه لو قسم حصل الخطوط المستديرة، ولا ينافي الكرة الحقيقية.

وإنما قلنا: «عندهم» لأن بعض المتكلمين ذهبوا إلى أن السطوح مركبة

من الخطوط الجوهرية، فيكون الخط المستدير موجودًا فيها بالفعل عند ذلك البعض، هذا تحقيق عبارة المحشي، ولا يخفى أنه لا فائدة حينئذٍ في تقييد الخط بالفعل في قول الشارح: «وإلا لكان فيها خط بالفعل... إلخ» فإن وجود الخط المستقيم مطلقًا ينافي الكرة الحقيقية، اللهم إلا أن يكون بيانًا للواقع.

وأيضًا إنما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله: «على سطح حقيقي» مرادًا محمولاً على غفلة الشارح، على ما قاله بعض الأفاضل: والظاهر من عبارته أن المراد به ما يكون سطحًا حقيقيًا لا حسيًا مطلقًا، سواء كان مستويًا أو غير مستوٍ.

فحاصل الاستدلال: إنه لو وضع الكرة الحقيقية في نفس الأمر لا بحسب الحس على السطح الحقيقي لم تكن المماسة إلا بجزء غير منقسم؛ لأنها لو كانت بجزئين لكان في الكرة خط بالفعل، إما مستقيم إن وضع على السطح المستوي، أو غير مستقيم إن وضع على غير المستوي، فلم تكن الكرة حقيقية؛ لأن وجود الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا، فتدبر واحفظ.

(قوله: يرد عليه أن العقل جازم بأن جميع مراتب الأعداد أكثر... إلخ) يعني: إن جميع مراتب الأعداد من الواحد إلى غير النهاية أكثر من المراتب التي يعد؛ أي: ينقص العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة، فلفظ «يعد» بصيغة المضارع المجهول من العدِّ؛ بمعنى: الإسقاط.

وخلاصته: إن جميع مراتب الأعداد أكثر مما يعد العشرة؛ لشمولها مرتبة الآحاد أيضًا مع أن كلاً منها غير متناهية.

وقيل في توجيهه: إن جميع مراتب الأعداد؛ أي: كل واحدة منها أكثر من مرتبة بعد العشرة من تلك المرتبة، مثلاً: مرتبة الآحاد أكثر من مرتبة العشرات التي يعد العشرة من الآحاد، ومرتبة العشرات أكثر من مرتبة المئات التي يعد العشرة من العشرات، ولا يخفى أنه تكلف بعيد عن الفهم مع أن العبارة اللائقة بهذا المعنى أن جميع مراتب الأعداد أكثر من عشراتها.

وفي بعض النسخ: «مما بعد» بلفظ الظرف المقابل للقبل، فالمعنى: إن

جميع مراتب الأعداد أكثر من المرتبة التي بعد العشرة؛ أعني: أحد عشر إلى ما لا يتناهى، وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته، فإن علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة، فإنها مختصة بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية عندكم، ولفظ التعلقات يجوز أن يكون على معناه، أو بمعنى المتعلقات.

وأجيب عن هذا الاعتراض بأن المراد أن القلة والكثرة في الأمور الموجودة لا يتصور بدون التناهي، ومراتب الأعداد أمور وهمية والموجودة من المعلومات والمقدورات متناهية، وفيه بحث؛ لأن الأجزاء الموجودة في الجسم أيضًا متناهية، وأما الأجزاء الممكنة فهي لا تقف إلى حد كما لا تقف الأعداد، والمعلومات والمقدورات إليه.

* قال بعض المحققين: **(قوله: حينئذٍ)** أي: حين تقييد الخط بالاستقامة.

(قوله: فإنه وجود الخط المستقيم... إلخ) منعه العلامة الكنفري حيث قال: لا نسلم أن المستقيم مطلقًا ينافي الكرة الحقيقة، ألا يرى أن وجود الخط المستدير بالقوة لا ينافي الكرة الحقيقة.

وقوله: «لا فائدة... إلخ» كيف لا يكون ذا فائدة، وإنما هو اللازم من الملزوم الذي ذكره؛ لأن الموجود عند التماس بالجزئين إنما هو الخط المستقيم بالفعل.

(قوله: محمولاً على غفلة الشارح) قال العلامة الكنفري: الشارح لم يغفل عنه، وإنما نصب قوله: «لم تماسه إلا بجزء غير منقسم» دليلاً عليه التقييد به هو الحق، وهو المراد قطعًا؛ إذ لا يخفى على من تتبع الكتب الكلامية أن مرادهم بالسطح المفروض هاهنا هو السطح المستوي كما صرح به في «المواقف»؛ لأن إثبات الجزء حينئذٍ أظهر، بل لا يتم هذا الدليل إلا به كما لا يخفى على المنصف، وإلى كون هذا القيد مرادًا هاهنا أشار حينئذٍ الشارح بقوله: «لم تماسه إلا بجزء غير منقسم» إذ لو لم يكن السطح المفروض هاهنا مستويًا لم تصح هذه الملازمة. انتهى.

(قوله: والظاهر من عبارته... إلخ) مستوٍ، فيه بحث؛ **أما أولاً**: فلأنه

مخالف لتقريرهم هذا الدليل القاضي بأن قيد الاستواء الحقيقي مراد قطعًا، مع أن قوله: «لم تماسه إلا بجزء غير منقسم» يأبى عنه قطعًا؛ لأن الكرة المفروضة لو وضعت على السطح الغير المستوي تكون المماسة حينئذٍ بجزئين أو أكثر، فلا يصح الحصر المذكور من الشارح.

وأما ثانيًا: فلأنا لا نسلم أن وجود الخط بالفعل حين وضع الكرة على السطح الغير المستوي ينافي الكرة الحقيقية؛ لأن ذلك أمر اعتباري حصل من وضع الكرة على السطح الغير المستوي بخلاف ما إذا وضعت على السطح المستوي، وماسته بجزئين، وحصل فيها الخط المستقيم بالفعل أو لم توضع أصلاً، وحصل فيها الخط بالفعل مستقيمًا أو غير مستقيم، فهذا هو المنافي للكرة الحقيقية.

(قوله: وقيل في توجيهه) الفرق بين هذا التوجيه والتوجيه المار: إن لفظ الجميع بمعنى الكل الإفرادي هنا، وبمعنى المجموعي ثمة، والعد بمعنى الحساب هنا، وبمعنى الإسقاط ثمة، ومبني للفاعل هنا وللمفعول ثمة، والمراد بمراتب الأعداد: الآحاد والعشرات والمئات والألوف هنا، وأعم من ذلك ثمة كما هو صريح قوله: «من الواحد إلى غير النهاية» هكذا قال بعضهم، لكن قوله: «ومبني للفاعل هنا وللمفعول ثمة» مخالف لما قرره العلامة الكنفري؛ حيث جعل المضارع مبنيًا للمجهول في الوجه الثاني أيضًا، وهاك كلامه بنصه.

والظاهر أن قوله: «يعد» بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى التعداد، ومعنى عبد العشرة منها أن تلك المرتبة إن كانت مرتبة الآحاد، فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشرة آحاد، ولا شك أن تلك المرتبة من الواحد إلى العشرة أكثر من مرتبة العشرة التي هي عبارة عن آحاد عشرة، وكذا إن كانت تلك المرتبة مرتبة العشرة فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشرة عشرات، فتلك المرتبة العشرية من العشرة إلى المائة التي هي عبارة عن عشر عشرات أكثر من مرتبة المائة، وكذا إن كانت تلك المرتبة مرتبة المئات، فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشر مئات، فتلك المرتبة المئنية من المائة إلى الألف الذي هو عبارة عن عشر مئات أكثر من مرتبة

الألف، وعلى هذا فلفظ «الجميع» في قوله: «أن جميع... إلخ» بمعنى الكل الإفرادي. انتهى.

ثم اعترض على قول محشينا؛ أعني: السيالكوتي: «ولا يخفى أنه تكلف... إلخ» حيث قال: وهذا وإن استبعده الفاضل السيالكوتي لكنه ليس بتكلف بعيد عن الفهم. انتهى.

وعلى مختاره حيث قال: ولا يخفى أن هذا غير موافق لما هو المصطلح عندهم؛ أي: عند أهل الحساب. انتهى.

ثم اختار هو أن المضارع بصيغة المعلوم من العد بمعنى الإفناء، قال: بل الأظهر عندي أن قوله: يعد على صيغة المضارع المعلوم من العد؛ بمعنى: الإفناء، ولا يخفى أن بعض العدد يفني البعض الآخر بإسقاط أمثاله عنه مثلاً في مرتبة الآحاد الواحد والاثنين والخمسة كل منها؛ يعني: العشرة لا غير، وفي مرتبة العشرات العشرة والعشرون والخمسون تغني المائة التي هي عشر عشرات، وقس مرتبة المئات وغيرها عليها، فمعنى قوله المذكور: «إن جميع مراتب الأعداد أكثر من المرتبة التي تعد» أي: تعني العشرة الكائنة من تلك المرتبة؛ إذ لا شك أن المراتب المفنية للعشرة في كل مرتبة آحاد أو عشرات أو مئات ثلاث مراتب، ولا شك أن جميع المراتب في كل مرتبة من الآحاد والعشرات والمئات أكثر من المراتب الثلاث المفنية للعشرة. انتهى.

(قوله: وفيه بحث) حاصله رد الجواب المذكور بأنه لو تمَّ لأفاد اختلال أصل استدلال الشارح؛ لأن الأجزاء الفعلية لكل جسم متناهية قطعًا، والإمكانية غير متناهية لكن بمعنى عدم الوقوف عند حد، ولا مانع عن الوصف بالقلة والكثرة في شيء منهما، فيصح أن يكون كل من الخردلة والجبل غير متناهي الأجزاء مع كون أجزاء الجبل أكثر، فتدبر.

* قال أحمد بن خضر: **(قول: وإن كان مطلق الخط... إلخ)** فيه أن الخط المستدير لا ينافي الكروية.

(قوله: بأن جميع مراتب الأعداد... إلخ) أي: كل واحدة منها أكثر مما يعد بصيغة المضارع، من العد؛ أي: من مرتبة تعد العشرة منها؛ أي: من تلك

المرتبة مثلاً مرتبة الآحاد أكثر من مرتبة العشرات التي تعد العشرة من تلك الآحاد، ومرتبة العشرات أكثر من مرتبة المئات التي تعد العشرة من العشرات، ومرتبة المئات أكثر من مرتبة الألوف التي تعد العشرة من المئات، مع أن كلاً من هذه المراتب غير متناهية.

وفي بعض النسخ: مما يعد بلفظ الظرف المقابل لقيل: وعلى هذا فتوجيه الكلام ظاهر، وكذا تعلقات علم الله تعالى أكثر من تعلقات قدرته؛ إذ العلم يتعلق بالممكنات والواجب والممتنع، ومتعلق القدرة هو الممكنات فقط، ولو قيل في الاستدلال: «والعظم والصغر إنما يتصور في المتناهي» لم يرد عليه هذا. كذا قيل.

* قال المرعشي: **(قوله: فيه: إن الخط المستدير لا ينافي الكروية)** المراد الخط المستدير بالفعل.

قال صلاح الدين الرومي: الخط المستدير حاصل في الكرة بالفعل عند المتكلمين، وبالوهم عند الحكماء. انتهى.

فاعتراض المحشي مبني على[1] مذهب المتكلمين، وليس بمبني على الغفلة عن قول الخيالي بالفعل.

* قال شجاع الدين: **(قوله: بأن جميع مراتب الأعداد... إلخ)** من الواحد إلى غير النهاية.

(قوله: وكذا تعلقات علمه تعالى... إلخ) وكل واحدة من تعلقات علمه تعالى وتعلقات قدرته غير متناهية.

* قال محمد الشريف: **(قال الشارح: إذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى)** أي: أمر منقسم.

(قوله: لكان فيها خط بالفعل) أي: أقل ما يكون، ولو قال: «أو لم يكن

---

(١) فيه اعتراض على الفاضل الدباغي حيث قال منشأ هذا الاعتراض إلخ أن الغفلة عن قول الفاضل المحشي بالفعل سواء كان مستقيمًا أو مستديرًا ينافي الكروية لا محالة أما المستقيم فظاهر وأما المستدير فلأنه محيط دائرة ولا دائرة بالفعل في الكرة نعم يمكن أن يتوهم فيها خط مستدير انتهى.

السطح حقيقيًا» لكان أولى؛ لأن اللازم أحد الأمرين لا على التعيين، لكنه اكتفى بذكر أحدهما؛ لاتحادهما في الفساد، وجعل الشارح هذا الدليل أقوى الأدلة، فإن الدليلين الآخرين أقوى منه لما سيبين أو مثله لا أقل في القوة والضعف.

(قوله: لأن اللازم هذا) فإنه لا يحصل من الجزءين إلا خط مستقيم، لكنك قد عرفت أن المراد من الجزءين الأمر المنقسم، فإن الجزء الذي لا يتجزأ غير ثابت بعد، وأيضًا لو كان المراد من الجزءين اللذين لا يقبلان القسمة أصلاً لكان المدعى حاصلاً مع زيادة، ولم يشتغل بإبطاله.

(قوله: وإن كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية) قيل عليه: إن الخط المستدير لا ينافي الكرة الحقيقية، والظاهر أن هذا القائل غافل عن قوله بالفعل، أو مراده من الخط بالفعل معنى آخر مقيس على النقطة بالفعل عند تماس الكرة بالسطح الحقيقي؛ بأن يفرض تماس سطح بتمامه بمقدار من سطح الكرة للسطح الأول خط بالفعل مستدير، وهو بتماس سطح مستدير من سطح الكرة فموجود بالفعل، فإن التماس بين المعدومين أو بين موجود ومعدوم غير متصور، ومراد الفاضل المحشي من الخط بالفعل ما كان ممتازًا أو متعينًا بدون التماس في نفسه.

(قوله: جميع مراتب الأعداد أكثر مما بعد العشرة منها) الأظهر أن يقول: كل مرتبة من مراتب الأعداد ولو قرر الدليل المذكور بأنه لو كان كل عين منقسمًا لا إلى غير النهاية لم تكن الخردلة أصغر من الجبل؛ لأن كلاً منهما حينئذ يكون غير متناهي الأجزاء وإن كانت الأجزاء فرضية فرضًا مطابقًا، وكلما ازداد هذا النوع من الأجزاء ازداد مقدار الجسم، وإذا كانت غير متناهية صار مقدار الجسم غير متناهٍ، فلا يتصور العظم والصغر بين الجبل والخردلة؛ لما ورد عليه اعتراض المحشي ولا اعتراض الشارح.

* **قال الشارح: [والثاني: إن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته وإلا لما قبل الافتراق، فالله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق إلى الجزء الذي لا يتجزأ؛ لأن الجزء الذي تنازعنا فيه إن أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه**

دفعًا للعجز، وإن لم يمكن ثبت المدعي، والكل ضعيف، أما الأول: فلأنه إنما يدل على ثبوت النقطة، وهو لا يستلزم ثبوت الجزء؛ لأن حلولها في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ليس لذاته)** بأن يكون الاجتماع مقتضي ذات الجسم اقتضاءًا تامًا لا لذات الأجزاء.

(قوله: وإلا لما قبل الافتراق) إذ لو قيل: لزم تخلف المقتضِي عن المقتضَى أو اجتماع المتقابلين في محل واحد، وذلك محال سواء كانا مستندين إلى سبب واحد أو إلى سببين، وقد يناقش في استحالة الثاني، وإليه أشار - قُدس سره - في حواشي «شرح الطوالع».

(قوله: فالله تعالى قادر.... إلخ) في تفريعه على ما فرع عليه، تأمل[(١)].

(قوله: لأن الجزء.... إلخ) بيان علة التفرع أو المحذوف، وهو قوله: فحينئذٍ يحصل المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد.

(قوله: وإن لم يمكن.... إلخ) إن أريد عدم إمكان الافتراق الخارجي، فلا يثبت المدعي[(٢)] وإن أريد به الأعم، فلا تتم الملازمة السابقة وتعميم القدرة القدرة خلاف المتعارف والمصطلح، فليتأمل.

(قوله: على ثبوت النقطة) وهي قد توجه دون الخط كما في الجسم المخروطي، ويرد عليه أنهم صرحوا بأن النقطة من الأعراض الأولية للخط، فكيف توجد بدونه، فليتأمل.

* قال العصام: **(قوله: والكل ضعيف)** فيه رد لما قاله صاحب «المواقف»: بعض تلك الحجج وإن كان يمكن عنه الجواب جدلاً ففيه للمصنف إقناع وطمأنينة باطن، ولو جعل إسناد الضعف إلى المجموع لكان الرد أبلغ.

---

(١) إذ مصحح تعلق القدرة هو الإمكان الخارجي دون مطلق الإمكان ذهنيًا كان أو خارجيًا، والإمكان الذهني لا يستلزم الإمكان الخارجي.

(٢) إذ عدم الإمكان الوهمي معتبر في الجوهر الفرد، فلا يلزم من عدم إمكان الخارجي عدمه، ومصحح القدرة هو الإمكان الخارجي.

(قوله: أما الأول فلأنه إنما يدل على ثبوت النقطة) فإن قلت: إنه كما لا خط في الكرة لا نقطة فيها عند الحكيم، والنقطة نهاية الخط؛ لأن نهايتها سطح واحد غير متناهٍ والنقطة نهاية الخط.

قلت: كما لا نقطة فيها لا جزء لا يتجزأ فيها، فلما استدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء اتجه المنع بأنه لا يلزم منه إلا وجود النقطة القائمة بالكرة لا وجود الجزء، فلا توجيه لإيراد أنه لا نقطة في الكرة عند الحكيم، ولا حاجة في دفعه إلى أن النقطة تكون نهاية السطح المخروطي عندهم، على أنه لا ينفع في دفع أنه لا نقطة في الكرة عندهم.

(قوله: وهو لا يستلزم ثبوت الجزء... إلخ) رد لاستدلال المتكلمين على إثبات الجزء بثبوت النقطة من أنها إما عين فيثبت الجوهر الفرد، وإما عرض فلا بد له من محل غير منقسم، فذلك المحل هو الجوهر.

(قوله: لأن الجزء الذي تنازعنا فيه إن أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعًا للعجز).

قلنا: أمكن افتراقه وهمًا وفرضًا، وهذا الإمكان لا يوجب الدخول تحت القدرة، وبهذا اندفع أن حاصل الوجه الثاني: أن كل ممكن مقدور الله تعالى، فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية، فحينئذٍ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ؛ إذ لو أمكن تجزؤه لم توجد الافتراقات الممكنة، هذا خلف ولا يجاب هذا التقرير بما ذكره الشارح، هذا كيف وإمكان التجزؤ فرضًا ووهمًا لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الأمر.

ويمكن دفع الوجه الأول بأنا لا نسلم أن الصغر والكبر منوطان بكثرة الأجزاء بالفعل وقلتها، بل الكبير كبره؛ لأن أجزاءه الغير المتناهية أعظم من غير الأجزاء المتناهية للصغير.

ألا ترى أن أجزاء الذراع أعظم من أجزاء نصف الذراع، وبأن الانقسامات غير متناهية عندهم، بمعنى: إن العقل لا يقف في القسمة إلى حد لا يكون بعدها قسمة، لا أن جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل والصغر والكبر منوطان بكثرة الأجزاء بالفعل وقلتها.

ودفع الثاني بأن الانقسامات الغير متناهية عندهم إلى أجزاء منقسمة؛ إذ لا يمكن تألف المنقسم من غير المنقسم، فلو فرض إيجاد جميع الانقسامات الممكنة لم تكن الأقسام إلا أمورًا قابلة للقسمة، وما أورد على الوجه الثاني من أنه يدل على إمكان الجزء لا على وجوده، والمدعي هو الوجود يمكن دفعه بأنه إذا أمكن الجزء خرج الهيولي من حيز الوجود إلى حيز الإمكان، فيحكم بوجود أرجح الممكنين لا محالة.

* قال الكفوي: **(قوله: فيه رد لما قاله صاحب «المواقف»)** لعل وجه الرد هو أن كلام صاحب «المواقف» يشعر بأن بعض تلك الحجج ليس بضعيف، وإنما الضعيف بعضها، ففي قوله: «والكل ضعيف» رد له، لا يقال: ذكر صاحب «المواقف» سبعة حجج.

ثم قال: بعض ذلك ضعيف، وما ذكره الشارح هاهنا ثلاثة منها، والحكم بضعف كل من هذه الثلاثة لا ينافي قوة بعض تلك السبعة فكيف يصح الرد؟ لأنا نقول لما قال الشارح: أقواها واحد وأشهرها اثنان.

ثم قال: والكل ضعيف كان ذلك حكمًا على كل من تلك السبعة بالضعيف فصح الرد.

قيل: عدم الرد أولى من الرد؛ إذ كل من الأدلة المذكورة أقوى في نفسه، ولو سلم ضعفه في نفس الأمر كان المناسب بحال الشارح أن يقويه أو يسكت؛ لئلا يوهن اعتقاد المبتدئين المشتغلين بعلم الكلام، بل يرجح مذهب المتكلمين ويرغب فيه، ويضعف مذهب الحكماء وينفر عنه كما فعل الإمام الرازي شكر الله سعيه.

(قوله: لكان الرد أبلغ) من جعل الإسناد إلى كل واحد وذلك؛ لأن صاحب «المواقف» قد ادعى الإقناع والطمأنينة في المجموع، وتضعيف المجموع رد لذلك، وأما تضعيف كل واحد فلا؛ إذ لا يلزم من ضعف كل واحد ضعف المجموع، بل قد يكون مجموع الضعفاء أقوى كالحبل المؤلف من آحاد الشعر الضعيف كما قال الشاعر:

رشته جون يكتابود اززورز آري نكسلد ليك جون بيوندشد اززورز آري نكسلد فتأمل[١].

(قوله: فإن قلت: إنه كما لا خط) يعني: إنهم كما صرحوا بأنه لا خط بالفعل في الكرة صرحوا بأنه لا نقطة فيها بالفعل، فكما جاز أن يقال: إن التماس ليس بجزءين وإلا لكان فيها خط بالفعل، جاز أن يقال أيضًا: إنه ليس بنقطة وإلا لكان فيها نقطة بالفعل فلم تكن كرة حقيقية.

وحاصله: إثبات المقدمة الممنوعة أو ضم مقدمة إلى الدليل مطوية؛ لانفهامها من المقام.

(قوله: لأن نهايتها) أي: نهاية الكرة، هذا استدلال منهم على أنه لا نقطة في الكرة، وتقريره: إن الكرة جسم نهايته سطح واحد غير متناهٍ في الوضع، وكل جسم كذلك لا خط فيه، فالكرة لا خط فيها، وكل ما لا خط فيها لا نقطة فيها؛ إذ النقطة نهاية الخط فلا توجد فيما لا خط فيه، وفيه أنه إن أريد أن كل ما لا خط فيه لا نقطة فيه أصلاً فهو ممنوع، وإن أريد أنه لا نقطة فيه بالفعل فلا يندفع به قول المصنف: «إنما يدل على ثبوت النقطة»؛ لجواز أن يحصل فيه عند التماس نقطة كما يحصل فيه عند حركته بنفسه من غير أن يخرج عن مكانه نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة.

(قوله: اتجه المنع... إلخ) حاصل هذا المنع: إنا لا نسلم لزوم وجود الجزء من الدليل المذكور؛ إذ لا يلزم من عدم التماس بجزءين التماس بجزء لا يتجزأ؛ لجواز أن يكون التماس بنقطة قائمة بالكرة، وفيه أن هذا الجواز يخالفه ما صرحوا به من أنه لا نقطة في الكرة، فلا يصح أن يستند به، فالمنع ساقط غير متجه، بل لو اتجه مثل هذا المنع لزم البهت لأكثر المستدلين في مواضع لا بهت فيها بحسب نفس الأمر كما لا يخفى، نعم لو منع الدليل المذكور بأنه لا يلزم منه وجود الجزء الذي لا يتجزأ؛ لجواز أن يكون التماس بنقطة حادثة عند

---

(١) قوله: «فتأمل» إشارة إلى أن جعل الإسناد إلى المجموع إنما يفيد صحة الرد لا الأبلغية فيه، أو إشارة إلى أنه لو أسند الضعف إلى المجموع كان دعوى بلا دليل.

المشاهد بالمماسة المتوهمة عند الحركة المستديرة لكان متجهًا، ويمكن حمل كلام الشارح على هذا المقصود لا يتجه إيراد أنه لا نقطة في الكرة عند الحكيم؛ على أن مرادهم أنه لا نقطة فيها بالفعل، وذلك لا ينافي قولهم بالنقطة عند التماس ونحوه، فتأمل.

(قوله: لا يلزم منه إلا وجود النقطة) هذا الحصر كحصر الشارح في قوله: «فلأنه إنما يدل» ليس بسديد، والسديد أن يقال: «لا يلزم منه إلا وجود أمر غير منقسم» ويجوز أن يكون ذلك الأمر الغير المنقسم نقطة لا جزأ لا يتجزأ كما قال محمد الشريف.

(قوله: فلا توجيه... إلخ) فيه أن المضعف لما منع دلالة الدليل المذكور على ثبوت الجزء الذي لا يتجزأ بجواز أن يكون الأمر الغير المنقسم الذي وقع التماس به نقطة لا جزأ لا يتجزأ أبطل السائل كون ذلك الأمر نقطة بقضية مسلمة عندهم، وهو قولهم: لا نقطة في الكرة لأنها نهاية الخط، ولا خط في الكرة؛ ليثبت أن ذلك الأمر الغير المنقسم الذي وقع به التماس جزء لا يتجزأ، ويتم الاستدلال ولا يخفى أنه موجه، فتدبر.

(قوله: ولا حاجة في دفعه) الدافع هو المحشي الخيالي حيث قال: تلك القضية ـ أعني: قولهم: «النقطة نهاية الخط» ـ مهملة لا كلية، فإن نهاية أحد سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط، وكذا المركز.انتهى.

وحاصل الدفع: هو الإيراد على قول السائل: «النقطة نهاية الخط» بأن تلك القضية مهملة في نفسها فإن أخذت هاهنا كذلك فلا يفيد أنه لا نقطة في الكرة، وإن أخذت كلية فهو ظاهر البطلان، ولا شك في نفعه في دفع السؤال المذكور.

(قوله: لا ينفع في دفع أنه لا نقطة) لأن حاصل الدفع المذكور إنما هو إبطال استدلالهم. على أنه لا نقطة في الكرة بقولهم: «النقطة نهاية الخط ولا خط في الكرة» ولا يلزم من بطلان الدليل الخاص على المدعي بطلان ذلك المدعي أيضًا؛ لجواز أن يستدل عليه بدليل آخر، فتأمل.

(قوله: رد لاستدلال المتكلمين) **حاصل هذا الرد**: إنا لا نسلم أنه لا بد

للعرض من محل غير منقسم، وإنما يلزم ذلك أن لو كان حلول العرض في محله حلولاً سريانيًا وذلك ممنوع فيما نحن فيه؛ لجواز أن يكون الحلول فيه حلولاً غير سرياني.

(قوله: وهذا الإمكان لا يوجب الدخول... إلخ) هذا مبني على جعل الفرض المعتبر نفيه في تعريف الجزء الذي لا يتجزأ؛ بمعنى: التقدير مطلقًا وليس كذلك، كيف وقد صرح نفسه فيما سبق أنه إما بمعنى التقدير مرادًا به نفي الضمن المطابق، وإما بمعنى التجويز كما فسر به في تعريف الكلي والجزئي، وظاهر أن إمكان الافتراق وهمًا وفرضًا بأحد المعنيين المذكورين يوجب الدخول تحت القدرة، وأما إمكان فرض الافتراق بمعنى التقدير الأعم من أن يكون المفروض ممكنًا أو ممتنعًا يخرج عن المقام كما لا يخفى.

(قوله: إن كل ممكن مقدور لله تعالى) قال محمد الشريف: توضيحه: إن تفريق الأجزاء بأن يبتدئ من طرف الجسم ويفرق من كل موضع يقبل الافتراق، ولا يتجاوز إلى الموضع الآخر قبل تفريق الموضع الأول القابل للتفريق وإن لم ينتهِ إلى الآخر ممكن، وكل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية، وحينئذٍ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ، وهو ظاهر لا يحتاج إلى البيان، إلا أنه لما فيه من الخفاء نبَّه عليه بقوله: «إذ لو أمكن افتراقه... إلخ».

فعلى هذا التقرير لا يرد عليهما ذكره الشارح بمقوله: «والافتراق ممكن لا إلى نهاية» فلا يستلزم الجزء؛ إذ عدم الاستلزام إنما يكون لو قسم من النصف والوسط فإنه لا ينتهي جزء من الأجزاء حينئذٍ إلى ما لا يقبل القسمة على زعمهم، وأما على ما ذكرنا فكل مفترق يكون جزأ لا يتجزأ، فما ذكره هذا المحشي وأمثاله مع كونه كلامًا على التنبيه ناشئ عن عدم الاطلاع على المراد. انتهى، فتأمل.

وقد يقال: توضيحه: إن افتراق الأجزاء بحيث لا يوجد في شيء منها اجتماع وانضمام أصلاً؛ أي: لا فعلاً ولا فرضًا مطابقًا ممكن على تقدير أن يكون اجتماع أجزاء الجسم لا لذاته، وكل ممكن مقدور لله تعالى، فله أن

يوجد افتراق الأجزاء بدل اجتماعها بحيث لا يوجد في شيء منها اجتماع وانضمام أصلاً فحينئذٍ كل مفترق واحد منها جزء لا يتجزأ؛ إذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى يلزم خلاف المفروض؛ إذ المفروض أنه تعالى أوجد الافتراق فيها من غير اجتماع وانضمام أصلاً، وإن لم يمكن افتراقه مرة أخرى ثبت المدعي، فتدبر.

(قوله: لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة) لجواز أن يكون ذلك التجزؤ المفروض ممتنعًا في ذاته وإن تكن فرصة وتقديره هذا، وقد عرفت أن الكلام في إمكان التجزؤ فرضًا مطابقًا لما في نفس الأمر، ولا شك أن إمكانه بذلك المعنى ينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الأمر فلا اندفاع.

(قوله: دفع الوجه الأول) من الوجهين المشهورين عند المشايخ.

(قوله: لا أن جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل) فيه أن كون المذهب عند الفلاسفة ذلك لا يفيد شيئًا في الإلزام، فإن المتكلمين أثبتوا أن ما يقبل الانقسام لا بد وأن يكون له أجزاء بالفعل؛ أي: يكون جميع ما يقبل الانقسام إليه من الأجزاء حاصلاً فيه بالفعل، وكلامهم مبني على ذلك كما أشرنا إليه فيما سبق، فلا يصلح ما ذكر لدفع استدلالهم، هذا نعم يدفع كونه من وجوه الإلزام ويرد بالحمل على التحقيق لا على الإلزام.

(قوله: لم تكن الأقسام إلا أمورًا قابلة للقسمة) فيه أنا ننقل الكلام إلى تلك الأمور فنقول: إن أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعًا للعجز كما يشير إليه قول الشارح: لأن الجزء الذي تنازعنا فيه أيضًا يبطله الوجه الأول؛ إذ يلزم حينئذٍ أن يكون كل من الخردلة والجبل غير متناهية الأجزاء بالفعل، فيلزم ألا يكون أحدهما أصغر من الآخر، ويبطله أيضًا برهان التطبيق على رأي المتكلمين، ويبطله أيضًا امتناع اشتمال الجسم المتناهي القدر على الأمور الغير المتناهية في الخارج كما لا يخفى على من تأمل.

* قال ولي الدين: **(قوله: فيه رد لما قاله صاحب «المواقف». . . إلخ)** وأنت خبير بأن هذا إنما يكون ردًا له إذا حكم على جميع ما ذكره صاحب «المواقف» من الأوجه السبعة، وليس كذلك، وإنما ذكر الشارح في هذا

الكتاب ثلاثة منها، والحكم على مجموع الثلاثة لا يستلزم الحكم على جميع السبعة، ولا شك في أن ليس المقصود من قوله: «والكل ضعيف» إلا ما ذكره في هذا الكتاب.

(قوله: أبلغ) وذلك لأن لفظ الكل يستعمل في المجموعي والإفرادي، بخلاف لفظ المجموع فإنه نص في الأول.

(قوله: فلا توجيه... إلخ) هذا رد على المحشي الخيالي.

(قوله: وبهذا اندفع... إلخ) هذا رد على المحشي الخيالي.

(قوله: هذا) أي: هذا كلام المحشي الخيالي الذي اندفع بما ذكره هذا المحشي، وقوله: «كيف» مربوط بقوله: «اندفع».

* قال الخيالي: **(قوله: والثاني...إلخ)** حاصل هذا الوجه: إن كل ممكن مقدور لله تعالى، فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية، فحينئذٍ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ؛ إذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه، فيدخل تحت الافتراقات الموجودة، فلم يكن ما فرضناه مفترقًا واحدًا وإن لم يكن افتراقه ثبت المدعي، وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح.

(قوله: على ثبوت النقطة) إن قلت: النقطة نهاية الخط بالفعل ولا خط بالفعل في الكرة فلا نقطة فيه.

قلت: تلك القضية مهملة لا كلية، فإن نهاية أحد سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط، وكذا المركز.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: حاصل هذا الوجه أن كل ممكن... إلخ)** يعني: إن كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن، وكل ممكن مقدور لله تعالى، فله تعالى أن يوجد جميعها، فكل مفترق واحد حادث من آحاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزأ؛ إذ لو أمكن افتراقه بوجه ما مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكنًا، فيكون موجودًا داخلاً تحت الافتراقات المفروضة الوجود، فلم يكن ما فرضناه مفترقًا واحدًا غير قابل للافتراق مرة أخرى بل مفترقين هذا خلف، وإن لم يمكن افتراقه

مرة أخرى بوجه ثبت من الوجوه المدعي؛ أعني: وجود جزء غير منقسم.

(قوله: وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح) وهو ما سيجيء بقوله: والافتراق ممكن لا إلى نهاية، فلا يستلزم الجزء؛ لأنه إذا كان الافتراق ممكنًا إلى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورًا لله تعالى، فله أن يوجد كلها فثبت الجزء.

قال بعض الفضلاء: ليس معنى قولهم: «إن الافتراق ممكن إلى غير النهاية» أنه يمكن خروج الانقسامات الغير المتناهية من القوة إلى الفعل بأن يكون في الوجود أمور غير متناهية بالفعل، فإن ذلك باطل ببرهان التطبيق، بل المراد أنه من شأنه وقوته أن يقبل الانقسام دائمًا، ولا ينتهي إلى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء، فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية، فلا يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ، ولا يلزم من إمكان افتراقه مرة أخرى خلاف المفروض. انتهى.

والأولى أن يقال: بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع اشتمال الجسم المتناهي المقدار على الأمور الغير المتناهية في الخارج لا ببرهان التطبيق؛ لأن الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب، حتى جوّزوا وجود الحركات الغير المتناهية على التعاقب، والنفوس المفارقة عن الأبدان لعدم الترتيب، فإذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة في الجسم بالقوة ممكنًا يكون جميعها ممكنة مقدورة لله تعالى، فيجوز خروجها من القوة إلى الفعل مجتمعة أو متعاقبة على رأيهم، وحينئذٍ يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ، ويتم الدليل عليهم إلزاميًا.

(قوله: إن قلت: النقطة... إلخ) حاصله: إنهم صرحوا بأن النقطة نهاية عارضة للخط أولاً، وبالذات فلا يوجد بدونه؛ إذ الأعراض الأولية للشيء لا يوجد بدونه، ولا خط بالفعل في الكرة - على ما مرَّ - فلا نقطة، فيكون ما به التماس جزء لا يتجزأ.

(قوله: تلك القضية مهملة... إلخ) يعني: إن قولهم: «النقطة نهاية الخط» قضية مهملة في قوة الجزئية لا كلية، فإن نهاية أحد سطحي المخروط

المستدير؛ أعني: السطح المبتدأ من القاعدة المنتهي إلى النقطة في جانب الرأس في كلا امتداديه نقطة بلا خط، وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط، فيجوز أن يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط أيضًا.

وما قيل من أنه لا نقطة في الكرة كما لا خط، فالمراد أنه لا نقطة فيها بالفعل، ويجوز أن يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها، من غير أن يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة، والمخروط شكل يحيط به سطحان: أحدهما قاعدته، والآخر مبتدأ منه، ويضيق عليه إلى أن ينتهي إلى نقطة هي رأسه، فإن كانا مستديرين يسمى: صنوبريًا ومستدير، وإلا فمضلعًا.

* قال بعض المحققين: **(قوله: قال بعض الفضلاء: ليس معنى قولهم... إلخ)** تحرير الجواب على ما أفاد العلامة الكنفري أن يقال: معنى الافتراق ممكن لا إلى نهاية أنه لا ينتهي إلى حد لا يتصور فوقه آخر، بل للعقل أن يفرض فيه الافتراقات إلى غير نهاية، فكل ما يوجد في الخارج فهو مثناه، وإن أمكن هناك للعقل أن يفرض فيه أمورًا غير متناهية غير موجودة في الخارج، وإن كان الموجود منها في الخارج متناهيًا، فحينئذٍ نقول: لا نسلم أن كل واحد من تلك الافتراقات الغير المتناهية مقدور الله تعالى؛ إذ القدرة إنما تتعلق بما يوجد.

(قوله: في الخارج) أي: بما يصح أن يوجد في الخارج على ما نطقت به النصوص، ووقع الاتفاق من العقلاء عليه، فكيف تكون تلك الافتراقات الغير المتناهية مقدورًا لله حتى يثبت المطلوب، فعلى هذا لا يكون كل مفترق واحد جزءً لا يتجزأ؛ إذ كل مفترق قابل حينئذٍ لانقسامات غير متناهية، ولا يلزم هناك خلاف المفروض.

وكيف يمكن لهم أن يقولوا: إن تلك الافتراقات الغير المتناهية حينئذٍ وجوده في الخارج؛ إذ لو وجد هناك ترتيب بينها، وهو الظاهر ولو بالنظر إلى علم الله الشامل يجري فيه برهان التطبيق، ولو لم يكن هناك ترتيب يلزم شمال الجسم المتناهي المقدار على أجزاء غير متناهية موجودة بالفعل، وبطلانه بَيِّن

وإن لم يجر فيه برهان التطبيق، فالحق أن التوجيه المذكور غير نافع في دفع اعتراض الشارح عليهم. انتهى.

(قوله: وحينئذٍ يكون كل مفترق... إلخ) أي: حينئذٍ خرج مجموع الانقسامات الغير المتناهية إلى الفعل يكون كل مفترق جزءً لا يتجزأ؛ لأن وجود المجموع لم يدع جواز انقسام آخر، وإذ قد امتنع الانقسام ثبت الجزء الذي لا يتجزأ، وإنما كان الدليل إلزاميًا؛ لأن وجود الأمور الغير المتناهية ممتنع عند المتكلمين مطلقًا بلا اشتراط اجتماع وترتب.

(قوله: فيكون ما به التماس جزءً لا يتجزأ) لا يقال: ثبوت النقطة فيها فرضي، فلا يقتضي وجود الخط بالفعل حتى يرد عليه ما ذكرت؛ لأنا نقول: ملاقاة الموجود للموجود لا تكون إلا بالموجود، فإذا لم تكن الملاقاة هناك بالنقطة لعدم وجودها، فلا بد أن تكون بالجزء وهو المطلوب.

(قوله: فيجوز أن يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط) من المشهور بين العلماء أن سطح الكرة ليس له نهاية في الوضع، وإن كان له نهاية في المقدار، فالظاهر أن يقول: فيجوز ألا يكون نقطة التماس نهاية لشيء، فضلاً عن كونها نهاية لخط كما كان مركز الكرة والدائرة كذلك.

(قوله: لا نقطة فيها بالفعل) أي: قبل التماس.

(قوله: والمخروط شكل... إلخ) قال البهائي: والجسم المخروط هو الذي يحيط به دائرة واحدة وسطح صنوبري.

وقال الشارح الجواد في «شرحه»: وهو ـ أي: السطح الصنوبري ـ سطح إذا قطع بسطوح مستوية موازية لقاعدته حدث فيه محيطات دوائر، بعضها أصغر من بعض على الترتيب. انتهى.

(قوله: فإن كانا... إلخ) لا يخفى أن القاعدة ليست سطحًا مستديرًا بل هو سطح مستوي يحيط به خط مستدير؛ إذ هي من أفراد الدائرة المعرفة بأنها سطح مستوٍ، والسطح المستوي يقابل السطح المستدير، فالأولى أن يقول: فإن كان محيط أحدهما ونفس الآخر مستديرًا.

ثم لا يخفى أن المخروط المضلع ليس يحيط به سطحان فقط، بل هو

جسم يحيط به سطح مستوي محاط بخطوط مستقيمة هو قاعدته، ومثلثات مستوية كل منها محاط بخطوط ثلاثة مستقيمة، فكيف يصح ترديد ما يحيط به سطحان بين ما يحيط به سطحان؛ أعني: المخروط المستدير، وبين ما يحيط به أكثر؛ أعني: المضلع هذا.

(قوله: صنوبريًا) أي: على هيئة شجرة الصنوبر، وقيل: على هيئة ثمرته، والصنوبر جاء بمعنى الشجر والثمر.

وبعد.. فإن ما ذكره السائل من أن تماسهما بجوهريتهما يثبت الجزء، ففيه: إنه إن أراد أن جزءً من الكرة لاقى بكليته بجزء من السطح، يلزم أن يكون ذلك الجزء حاجزًا من ملاقاة ما يليه من أجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظاهر، وإن أراد أن جزءًا منها لاقى بصفحة جزء السطح وبصفحة أخرى ما يليه من أجزاء الكرة، فهذا ما يقوله الحكماء من أن الملاقاة بالطرف.

غاية ما في الباب إنهم لا يجعلون الطرف جزءً من ذي الطرف لدليل يدل عليه، وهاهنا أبحاث:

الأول قولهم: النقطة نهاية الخط من المسائل الحكمية، وقد صرحوا بأن مهملاتها كليات، وما ذكره مستندًا من أن نهاية أحد سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط بعد تسليمه غير مؤيد لما ذكره؛ لأن النقطة هناك محققة على ما زعموا، وليس الأمر هنا كذلك.

الثاني: إن التحقيق من إشارات الحكماء، لاسيما الشيخ في «الشفاء» أن المتحقق في الخارج ليس إلا الجسم، وهو أمر واحد إذا لوحظ ظاهره، ولو لوحظ من حيث النهاية فهو السطح، فكذا حال الخط والنقطة، فوجود هذه الأمور تخيلي، فكيف تكون المماسة المذكورة المحققة بالأمر التخيلي لا بالأمر المحقق.

الثالث: إن الملاقاة كما تكون بالنقطة الجوهرية تكون بالنقطة العرضية، فعلى تقدير كونها بالنقطة العرضية لا يلزم الجزء؛ لأن حلول النقطة في محلها جواري لا سرياني، فلا يلزم من عدم انقسام النقطة عدم انقسام محلها.

الرابع: إن الشيخ الرئيس قال: إن الكرة الحقيقية إذا ماست السطح على نقطة، فإنها لا تماسها على نقطة أخرى إلا بحركة منقسمة في زمان منقسم، ثم إن النقطة الأخرى ليست مثالية للأولى، وكذا الحال في كل نقطة يقع بها التماس، فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوي مركبًا من نقط متتالية، وهذا يقتضي أن التماس ليس بالجزء، وإلا لكان التركب من النقط الجوهرية المتتالية، والدليل السابق يدل على خلافه.

※ قال أحمد بن خضر: **(قوله: فلم يكن ما فرضناه مفترقًا واحدًا... إلخ)** إن أريد الوحدة التي لا توجب عدم قابلية الانقسام وإمكان الافتراق فلا يلزم خلاف المفروض، وإن أريد الوحدة الموجبة له فهو أول المسألة؛ إذ هي معنى عدم التجزؤ، فيرد اعتراض الشارح على هذا التقدير.

(قوله: إذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه) قلنا: اللازم غير باطل، ففي كلام الشارح لف ونشر مرتب تبصر.

※ قال المرعشي: **(قال الخيالي: حاصل هذا الوجه أن كل ممكن... إلخ)** وتقرير المقام هو أن كل جسم فيه أجزاء لا تتجزأ ممكن، وكل ممكن مقدور الله تعالى ينتج أن كل جسم افتراقه مقدور الله تعالى، وكل ما هو مقدور الله تعالى فهو ممكن الإيجاد له تعالى ينتج أن كل افتراقه ممكن الإيجاد له تعالى، وكل ما كان افتراقه ممكن الإيجاد له تعالى فعند إخراجه تعالى جميع افتراقاته الممكنة إلى الفعل ينتهي إلى مفترقات كل منها واحد.

وذلك[1] بيِّن؛ لأن التفريق والتقسيم يوجب حصول أقسام كل واحد منها قسم واحد، وذلك الواحد هاهنا جزء لا يتجزأ، ينتج أن كل جسم فهو عند خروج جميع افتراقاته الممكنة إلى الفعل ينتهي إلى أجزاء لا تتجزأ، وكل ما كان عند الخروج كذلك ففيه أجزاء لا تتجزأ؛ لأن الكل لا ينحل إلا إلى ما تضمنه من الأجزاء.

وبيان أن ذلك الواحد هاهنا جزء لا يتجزأ أن ذلك الواحد إما ممكن

---

(١) أي: الانتهاء إلى تلك المفترقات عند ذلك الإخراج.

الافتراق أو لا، والأول باطل؛ لأنه حينئذٍ يكون تفريقه مقدورًا له تعالى، فلا يكون واحد بل أشياء؛ لأنا قد فرضنا خروج جميع الافتراقات الممكنة إلى الفعل حيث إن فيه مفترقات كل منها واحد؛ فيلزم خلاف الفرض[١] وذلك الفرض ليس اعتبارًا محضًا من عند مدعي الجزء، بل لازم من فرض التعريف بالفعل ولزومه له بين كما سبق، فلا يرد ما قاله المحشي قول أحمد بقوله: «إن أريد الوحدة التي... إلخ» لأنا نختار الشق الثاني ولا يضر كونه أول المسألة؛ إذ لا مجال لإنكاره، وهاهنا بحث من وجهين:

الأول: إنه يكفي في الإثبات أن يقال: الجسم تفريقه ممكن فلو خرج تفريقاته الممكنة إلى الفعل ينتهي إلى الجزء بالفعل، ففيه جزء لا يتجزأ باعتبار ما مرَّ من التفصيل والبيان، إلا أن يقال: إذا لم يعتبر في خروج التفريقات الممكنة إلى الفعل قدرة الله تعالى وإخراجه، لكان للمانع أن يقول: يجوز أن يكون خروجها إلى الفعل[٢] محالاً، وإن كان ممكنًا وهمًا أو عقلاً[٣] مطابقًا للواقع، والمحال يجوز أن يستلزم محالاً آخر؛ إذ بعض الأشياء ممكن بحسب الوهم أو العقل مطابقًا للواقع، لكن خروجه إلى الفعل ممتنع نظرًا إلى قدرتنا لعدم وفاء قدرتنا، وأما إن قيس إلى قدرة الله تعالى فلا يرد ذلك المنع؛ إذ قدرته تعالى تعم جميع الممكنات.

والبحث الثاني: إن المدعي إن كان إثبات وجود الجزء في الجسم على صفة التجزء والانفصال كما يقوله المتكلمون، فالدليل لا يثبته؛ إذ لا يلزم من انتفاء المركب إلى أجزاء بالفعل إلا وجود ذوات الأجزاء فيه، سواء كان بعضها متصلاً ببعض أو منفصلاً لا بد لنفي ذلك من دليل، وإن كان إثبات ذات الجزء وإن لم يكن على صفة الانفصال والتجزء، فلا فائدة في إثباته؛ إذ لا يضر إثباته إثبات الهيولي والصورة؛ إذ مدار إثباتهما اتصال بالجسم.

---

(١) أي: يلزم أن يوجد في الجسم مفترقات كل منها واحد.

(٢) فلا يكون فيه الإمكان الاستعدادي والوقوعي وهما بمعنى واحد.

(٣) فيكون فيه الإمكان الذاتي.

* قال شجاع الدين: **(قوله: فله أن يوجد الافتراقات)** أي: الانقسامات، وفيه أن المراد من الافتراقات الممكنة: الافتراقات التي يمكن فرضها، والمراد من تناهيها: هو عدم تناهي الافتراق إلى جزء لا يمكن فرض الافتراق فيه، لا بمعنى أن الافتراقات الغير المتناهية ممكنة الوقوع حتى يلزم قدرته تعالى على افتراق كل مفترق واحد، فإن إمكان الفرض لا يستلزم إمكان المفروض، وهذا هو اعتراض الشارح، فوروده ظاهر.

(قوله: لزم قدرته تعالى عليه) فيه أنه إنما يلزم قدرته تعالى عليه أن لو كان الافتراق ممكنًا وهو ممنوع، بل الممكن فرض الافتراق، وإمكان الفرض لا يستلزم إمكان المفروض.

(قوله: لا يرد اعتراض الشارح) على الدليل الثالث بقوله: «والافتراق ممكن... إلخ».

* قال محمد الشريف: **(قوله: إن كل ممكن مقدور لله تعالى)** فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية.

أقول: مراده أن الله تعالى يقدر أن يبتدئ من طرف الجسم ويخلق الافتراق من كل موضوع يقبل الافتراق، ولا يتجاوز إلى الموضع الآخر قبل تفريق الموضع الأول القابل للتفريق، وهو ممكن وإن لم ينتهِ إلى الآخر، وحينئذٍ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ، وهذا ظاهر لا يحتاج إلى البيان، وما ذكره تنبيه على مراده؛ لما فيه خفاء على ما قرره، فلا يجدي الاعتراض على قوله: «فلم يكن ما فرضناه مفترقًا واحدًا» بأنه إن أريد الوحدة التي لا توجب عدم قابلية الانقسام وإمكان الافتراق فلا يلزم خلاف المفروض، وإن أريد الوحدة الموجبة له فهو أول المسألة؛ إذ هو معنى عدم التجزؤ، وهذا مع كونه اعتراضًا على التنبيه ناشئ عن عدم الاطلاع على المراد، وليس للمعترض في هذا الكلام الاعتراض على الاصطلاح في غير محله، أستغفر الله الإنسان لا يخلو عن السهو والنسيان، عفا الله عنا وعنه.

(قال الشارح رحمه الله: وإلا لما قبل الافتراق) فيه أن قبول الكل الافتراق على قبول افتراق كل ما فيه من الأجزاء؛ لأنه يجوز أن يكون

طبيعته مخالفة لطبيعة الكل، وحينئذٍ لا يثبت الجزء أو لا يلزم عجز القادر.

والجواب: إن كلامنا هذا مع المعترفين بأن كلاً من العناصر الأربعة والأفلاك جسم بسيط غير مركب من أجسام مختلفة الطبائع، وأما مذهب الذي لم يعترف، فهو مذهب غير معتد به، ومع هذا لا يضر بمطلوبنا، وهو إثبات حدوث العالم، فلهذا لم يشتغل بإبطاله.

(**قال الشارح: لأن الجزء الذي تنازعنا فيه... إلخ**) الأولى أن يقول: لأن كل جزء من أجزائه إما أن يكون قابلاً للافتراق أو لا يكون، فإن كان قابلاً ثبت فيه الافتراق وإلا ثبت المدعى؛ لأن الجزء الذي لا يقبل القسمة أصلاً لا فعلاً ولا وهمًا ولا فرضًا غير قابل للترديد المذكور.

(**قال الشارح: والكل ضعيف**) أقول: قد عرفت قوة الدليلين الآخرين، وبتعرف قوة الأول أيضًا، ولو سلم ضعفه في نفس الأمر كان المناسب لحال الشارح أن يقويه أو يسكت؛ لئلا يوهن اعتقاد المبتدئين المشتغلين بعلم الكلام، ويرجح مذهب المتكلمين ويرغب فيه، ويضعف مذهب الحكماء ويذمه كما فعل الإمام الرازي شكر الله سعيه، ولما لم يعرف بعض الناس غرضه اشتغل بالمنع والاعتراض عليه كما فعل الإمام الغزالي في «التهافت».

(**قال الشارح: أما الأول فلأنه إنما يدل على ثبوت النقطة**) هذا الحصر ليس بسديد، وكان الصحيح أن يقول: إنما يدل على وجود أمر غير منقسم، ويجوز أن يكون ذلك نقطة.

(**قوله: تلك القضية... إلخ**) فيه أن المراد من قولهم النقطة نهاية الخط تعريف الخط، والأنسب ما ذكر بعض المحققين أن الخطوط والسطوح موجودة في حشو الأجسام عندهم بالقطع والفصل.

(**قال الشارح: وهو لا يستلزم ثبوت الجزء**) أقول: أثبت المتكلمون أن النهايات أمر عدمي وهمي وهي محض، ولو سلم وجودها لا يتصور حلول أمر ذي وضع غير منقسم في أمر ذي وضع إلا لمحل غير منقسم منه، وما يقال: «إنه قائم بالمجموع من حيث هو مجموع لا ببعض الأجزاء ولا بجميع الأجزاء بالسريان» فأمر غير معقول.

* **قال الشارح**: [وأما الثاني والثالث: فلأن الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل، وأنها غير متناهية، بل يقولون: إنه قابل لانقسامات غير متناهية، وليس فيه اجتماع أجزاء أصلاً، وإنما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به، والافتراق ممكن لا إلى نهاية فلا يستلزم الجزء، وأما أدلة النفي أيضًا: فلا تخلو عن ضعف، ولهذا مال الإمام الرازي في هذه المسألة إلى التوقف].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فلأن الفلاسفة)** أي: الجمهور.

(قوله: من أجزاء بالفعل) ذات المفاصل.

(قوله: باعتبار المقدار) من غير مدخلية قلة الأجزاء وكثرتها كما في صورة التخلخل والتكاثف[(١)]، والقول بأن استعداد الجسم للمقدار الصغير والكبير إنما هو باعتبار قلة الأجزاء الوهمية المفروضة وكثرتها، ومراد المستبدل بالأجزاء ما يعم الوهمي والمحقق مما لا يلتفت إليه.

ولو قيل: إن الصغر والكبر فروع تناهي المقدار، وتناهي المقدار يوجب انقطاع القسمة.

قلنا: مسلم[(٢)] في القسمة الانفكاكية دون الوهمية.

ولو قيل: إن كل ما يقبل القسمة الوهمية يقبل القسمة الوهمية يقبل القسمة الانفكاكية، ولهذا بطل مذهب ديمقراطيس.

قلنا: هذا فرع تماثل الأجزاء، وذلك لم يثبت بعد، فليتأمل.

(قوله: والافتراق ممكن. . . . إلخ) بمعنى: إنه لا ينتهي في القسمة إلى حد لا يقبل القسمة، لا بمعنى: إنه يمكن خروج جميع الانقسامات الممكنة الغير المتناهية من القوة إلى الفعل[(٣)] بأن يكون في الوجود أمور غير متناهية

---

(١) التخلخل: زيادة مقدار الجسم من غير اتصال شيء آخر، والتكاثف: انتقاص مقدار الجسم من غير فصل شيء.

(٢) بالجملة: إن الصغر والكبر فرع التناهي بحسب الازدياد دون التناهي بحسب الانتقاص، والكلام في التناهي بحسب الانتقاص.

(٣) هكذا حقق مذهب جمهور الحكماء من قبول الانقسام إلى غير النهاية، تأمل.

بالفعل، وذلك باطل ببرهان التطبيق[1]، فالخارج إلى الفعل في كل مرتبة متناهٍ.

ومن البيِّن أن القدرة على الأمور الغير المتناهية على سبيل البدل لا تستلزم القدرة عليها مجتمعة، على قياس ما قيل: إن أزلية الإمكان لا تستلزم إمكان الأزلية، فلا يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ، ولا يلزم من إمكان افتراقه مرة أخرى خلاف المفروض، ومن هذا ظهر لك بطلان ما قاله الفاضل المحشي، رحمه الله.

حاصل الوجه الثاني: إن كل ممكن مقدور لله تعالى، فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية، فحينئذٍ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ؛ إذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه، فيدخل تحت الافتراقات الموجودة، فلم يكن ما فرضناه مفترقًا واحدًا، وإن لم يمكن افتراقه ثبت المدعي، وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح.

(قوله: فلا تخلو عن ضعف) فيه إيماء إلى أن أدلة النفي ليست بمثابة أدلة الإثبات في الضعف.

* قال العصام: **(قوله: وليس فيها اجتماع أجزاء)** منع لكون اجتماع أجزاء الجسم لا لذاته بأنها متصل واحد في ذاته غير قابل للافتراق، وإنما الافتراق المحسوس من أغلاط الحس، فإنه لا افتراق، بل انعدام جسم واحد وحدوث جسمين آخرين.

(قوله: وأما أدلة النفي أيضًا فلا تخلو عن ضعف. . .إلخ) فيه إشارة إلى أن أدلة النفي أقوى فتفطن، وكفاك شاهدًا على قوة النفي أنه لا يقدر العقل على تعقل ذي حجم تركب من أمور لا حجم لشيء منها، ويتجه على قوله: ولهذا مال الإمام الرازي في هذه المسألة إلى التوقف أن ضعف أدلة الإثبات وعدم خلو أدلة النفي عن ضعف لا يوجب التوقف؛ لأن ما قلَّ ضعفه يرجح، ولك أن تقول في قوله: مال تعرض بأن التوقف لهذا ميل عن الطريق المستقيم.

---

(١) إذ برهان التطبيق عند المتكلمين جارٍ في كل ما دخل تحت الوجود من الأمور الغير المتناهية سواء كان بينها ترتب أو لا، واجتماع في الوجود أو لا، تدبر.

* قال الكفوي: **(قوله: بأنها متصل واحد)** مساق كلامه ومداه يقتضي أن يقال بأنه ليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل فضلاً عن أن يكون اجتماعها لا لذاته، وذلك؛ لأن الفلاسفة يقولون بأن الجسم متصل واحد في ذاته وليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل، هذا ثم إن المتكلمين أبطلوا كون الجسم متصلاً واحدًا في ذاته، ليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل بأنه قابل للانقسام بالاتفاق، وكل قابل للانقسام له أجزاء بالفعل وبينوا ذلك بأدلة كما في «المواقف» وشرحه، وهذان الوجهان مبنيان على ذلك، فالمنع المذكور ساقط، فإنه وارد على المقدمة المدللة.

(قوله: فإنه لا افتراق بل انعدام جسم... إلخ) فيه أن المتكلمين أبطلوا هذا وقالوا: إنه يوجب أن يكون شق البعوض بإبرته للبحر المحيط إعدامًا لذلك البحر وإيجادًا لبحرين آخرين، وبداهة العقل تنفيه كما في «المواقف».

وأما ما أجيب به عنه بأنه استبعاد لا يفيد اليقين ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة كما في «شرح المواقف»، ففيه أن الفلاسفة مشتركون في دعوى الضرورة في بطلان أن هناك انعدام جسم وحدوث جسمين آخرين كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم في الاستدلال على إثبات الهيولي، فكيف يصح أن يقال: إن هذه الدعوى في محل الخلاء، وإنها غير مسموعة، فتدبر.

(قوله: فيه إشارة إلى أن أدلة النفي أقوى) لعل وجه الإشارة هو أن هذه العبارة قد تستعمل فيما فيه أدنى ضعف.

أقول: قد عرفت بما ألقينا إليك أن أدلة الإثبات تامة وأن ما أوردوه عليها من وجوه الضعف يجاب، وقد ردوا أدلة النفي أيضًا وضعفوها ولم يجيبوا عنها، لا سيما الشارح في «شرح المقاصد»، فكيف تكون أدلة النفي أقوى؟ على أن المناسب بحال الشارح أن يقوي مذهب المتكلمين ويضعف مذهب الفلاسفة أو يسكت كما قد عرفت فيما سبق، فهذه الإشارة من الشارح ليست في محزها.

ولك أن تقول: قوله: «فلا يخلو عن ضعف» إشارة إلى إن أدلة النفي ضعف حيث لا تخلو عن ضعف، لا سيما إذا كان التنكير للتعظيم بخلاف أدلة

الإثبات، فإنها وإن كانت ضعيفة إلا أن ضعفها مندفع بأدنى عناية وتوجيه؛ ولذا قال هناك: «والكل ضعيف» لا سيما إذا كان المراد الكل الإفرادي.

(قوله: من أمور لا حجم لشيء منها) فيه أن كون الجزء الذي لا يتجزأ مما لا حجم له ممنوع، كيف وكل متحيز ذو حجم على حكم الكل قد يغاير حكم الجزء، فكيف يصح أن يقال: لا يقدر العقل على تعقيل ذي حجم تركب من أمور لا حجم لشيء منها، وكيف يكفي هذا شاهدًا على قوة النفي، بل هو مجرد استبعاد ومعارضة من الوهم لا اعتبار لها في مقابلة الأدلة الدالة على الإثبات.

(قوله: لأن ما قل ضعفه) وهو على زعم النفي.

* قال ولي الدين: **(قوله: فتفطن)** لعل وجه التفطن أنه قال في الأول: «والكل ضعيف»، وقال هاهنا: «لا يخلو عن ضعف».

* قال أحمد بن خضر: **(قال الشارح: وأما الثاني والثالث... إلخ)** **حاصل الجواب عن الدليل الثاني**: إنا لا نسلم أن كلاً من الخردلة والجبل غير متناهي الأجزاء بالفعل حتى يلزم ما ذكر، ولو سلم فلا نسلم أن العظم والصغر إنما هو بكثرة أجزائه، ويجوز أن يكون قوله: «وإنما العظم والصغر باعتبار المقدار» جواب سؤال نشأ من قوله: «وليس فيه اجتماع الأجزاء أصلاً».

وحاصل الجواب عن[1] **الدليل الثالث**: إنا لا نسلم أن في الجسم اجتماع أجزاء حتى يجري فيه الترديد المذكور، ويلزم ما لزم، ولو سلم فلا نسلم عدم إمكان الافتراق لا إلى نهاية.

* قال محمد الشريف: **(قال الشارح: لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل)** لا يخفى أن المستدل أيضًا لم يقل بتألفه من أجزاء بالفعل، بل قال: لو كان منقسمًا لا إلى نهاية ولو بحسب فرض العقل فرضًا مطابقًا للواقع كان

---

(١) يعني: إن حاصل الدليل الثالث: الترديد؛ بأن يقال: «إما أن يكون اجتماع الجسم لذاته أو لغيره، والأول باطل، وإلا لما قبل الافتراق فتعين الثاني.

كل منهما غير متناهي الأجزاء في نفس الأمر، فيلزم عدم تناهيها بحسب المقدار.

(**قوله: وإنما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به**) قلنا: ليس كلامنا إلا في انقسام ذلك المقدار.

(**قال الشارح: والافتراق ممكن لا إلى نهاية، فلا استلزام الجزء**) عدم الاستلزام إنما يكون لو قسم من النصف والوسط، فلا ينتهي جزء من الأجزاء إلى ما لا يقبل القسمة على زعمهم، وأما على ما ذكرنا فكل مفترق يكون جزأ لا يتجزأ.

* **قال الشارح: [فإن قيل: هل لهذا الخلاف ثمرة؟ قلنا: نعم في إثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة، مثل: إثبات الهيولي والصورة المؤدي إلى قدم العالم، ونفي حشر الأجساد، وكثير من أصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السماوات، وامتناع الخرق والالتئام عليها (والعرض ما لا يقوم بذاته) بل بغيره؛ بأن يكون تابعًا له في التحيز، أو مختصًا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق، لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما يتوهم، فإن ذلك إنما هو في بعض الأعراض].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: فإن قيل: هل لهذا الخلاف[1] ثمرة؟**) فيه إيهام لطيف.

(**قوله: المؤدي إلى قدم العالم**) باعتبار بعض أجزائه كما مرت الإشارة إليه.

(**قوله: ونفي حشر الأجساد[2]**) إذ الحشر عبارة عن جمع الأجزاء المتفرقة، أو عن إيجادها ثانيًا بعد إعدامها بالمرة[3]، ولا خفاء في أن الحشر بالمعنى الثاني لا يتصور مع القدم، وأما بالمعنى الأول فالمنافاة غير ظاهرة

---

(١) الخلاف في اللغة «درخت بيد» كما هو المختار.

(٢) ليت شعري ما ثمرة الخلاف في معنى الحشر لو فُسِر الهلاك في الآية الكريمة ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص:٨٨] بالفناء والعدم بالمرة كما هو المشهور المتعارف.

(٣) كما هو المختار الظاهر من حديث الطير في قصة إبراهيم عليه السلام.

على أن في تركب الجسم من الأجزاء التي ديمقراطيسية[١] نجاة من تلك الظلمات، أيضًا كما لا يخفى على من له أدنى توجه فتوجه.

(قوله: المبني عليها دوام حركة السماوات[٢]. ... إلخ) إذ الخرق والالتئام لا يتصوران بدون الحركة المستقيمة، وهي لا تدوم على أصلهم، ولو تركب الجسم من الأجزاء بالفعل لا تتصور الحركة المستديرة بدون حركة الأجزاء المستقيمة، فليتأمل.

(قوله: بل بغيره[٣]) الأولى أن يقال: بأمر آخر؛ لأن الصفة ليست غير الذات كما أنها ليست عينها، وفيه: إن ذلك الحكم يختص بالصفات القديمة، تأمل.

(قوله: تابعًا له في التحيز) بأن يكون في عروض التحيز له واسطة في العروض[٤].

(قوله: اختصاص الناعت) فيه تسامح.

(قوله: في بعض الأعراض) كالأعراض النسبية مثل الأين[٥] عند من يقول بوجودها، تأمل.

* قال العصام: **(قوله: فإن قيل: هل لهذا الخلاف ثمرة؟) فيه لطافة من** وجهين:

أحدهما: ما لا يخفى على من له أدنى فطانة.

---

(١) يعني: قال ديمقراطيس: إن الجسم مركب من أجسام صغيرة صلبة، وهي لا تقبل الانقسام فعلاً لكن تقبل الانقسام وهمًا، فالمتكلمون إن اختاروا هذا المذهب لكان لهم نجاة من كثير من ظلمات الفلاسفة.

(٢) دوام حركتها لا ينافي الحشر، وكذا امتناع الخرق والالتئام بل مسألة الاختيار على المشهور والمعراج الجسماني.

(٣) وجه الإضراب: إن المعتبر في العرض هو القيام بالغير، وإن المعتبر في التبعية أو الاختصاص ليس إلا القيام بالغير دون عدم القيام بذاته، تأمل.

(٤) أو في الثبوت.

(٥) هو حصول الشيء في المكان.

وثانيهما: أن شجرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم الصلابة، فالتعبير به عما فيه ضعف لطيف، وفي قوله: «قلنا: نعم» في إثبات الجوهر الفرد دون قوله: فيه نجاة للتنبيه على أن الثمرة للمتكلمين لا للحكماء، ولا يخفى أن ظلمات الفلاسفة في إثبات الهيولي القديمة الأبدية، فلو أثبت حادثًا ينعدم ويعاد لم يكن فيه ظلمة، فمنع قدمها أهون من إثبات الجزء، ونوقش في ابتناء دوام حركة السماوات والأرض على أصل هندسي كما يشهد لهم بيانهم لدوامها.

(قوله: ما لا يقوم بذاته، بل بغيره) فيه خلل بين، بل لا يجاب ما نفي عن المتبوع للتابع، والمثبت للتابع تبعية العرض له في التحيز، والمنفي عن المتبوع ليس تبعية العرض؛ لأن القيام بذاته ليس معناه التبعية في التحيز للذات، فتأمل.

(قوله: أو مختصًا به اختصاص الناعت بالمنعوت) إشارة إلى تعريف العرض على مذهب الحكيم، ولا يخفى أن تعريف العرض بما لا يقوم بذاته لا يتم على مذهب الحكيم، فإنه يصدق على الصورة، ولا بد من تقييد الغير بما يقومه، فحمل التعريف عليه في هذا المقام من فضول الكلام، ولعل من قال: «معنى القيام بالغير: إنه لا يمكن تعقله بدون المحل» أراد به استحالة وجوده بدون المحل كما وقع في تعريف المتواتر: قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب، بمعنى: استحالة تواطئهم على الكذب، فلا يرد اختصاصه بالأعراض النسبية.

* قال الكفوي: **(قوله: ونوقش في ابتناء... إلخ)** المناقش هو المحشي صلاح الدين، وتبعه الخيالي، وقال: أدلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على أصل هندسي، ولعل الشارح اطلع على دليل يبتني عليه.

قال الكستلي: قوله: «وكثير» معطوف على قوله: «إثبات الهيولي» فتكون هذه الأصول أيضًا من ظلمات الفلاسفة، وقوله: «من أصول الهندسة» سهو أو تحريف وقع موقع من أصول الفلسفة، وسبب التحريف: إنه ظن قوله: «وكثير»

عطف على قوله: «كثير من ظلمات الفلاسفة» فلم يبق لوقوع الفلسفة فيه وجه.

ورد محمد الشريف والبهشني بأن هذا توجيه بعيد إنما يرتكب بعد ثبوت ألا دليل يبتني على أصل هندسي، وأنى له هذا؛ إذ عدم العلم ليس بدليل العدم؟

وقال قرة كمال: قوله: «المبني عليها» صفة لقوله: «ظلمات الفلاسفة» وهذا توجيه صحيح بحسب المعنى وإن كان خلاف الظاهر، وقد يترك الظاهر لتصحيح المعنى. انتهى.

وقال السيالكوتي أيضًا: وقد يتكلف بأن قوله: «وكثير من أصول الهندسة» عطف على «قدم العالم»، وقوله: «المبني عليها» صفة بعد صفة لقوله: «إثبات الهيولي» يعني: مثل إثبات الهيولي والصورة التي تؤدي إلى القدم ويبتني عليها دوام حركة السماوات، فإن دوام حركتها مبني على أن تكون قابلة للحركة المستديرة، وذلك مبني على ألا تكون المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ، بل متصلاً واحدًا في نفسها على ما بُيِّن في محله. انتهى، فتدبر.

(قوله: والأرض) هذا مثبت في النسخ التي رأيناها، والظاهر أنه سهو من قلم الناسخ.

(قوله: فتأمل) لعله إشارة إلى الجواب بأن يقال: قوله: «بأن يكون تابعًا له في التحيز» ليس تفسيرًا لقوله: «بل بغيره» بحقيقة معناه حتى يرد ما ذكر، بل هو تفسير له بلازم معناه، فإن معناه: أن يكون قائمًا بذلك الغير، ويلزمه أن يكون تابعًا له في التحيز.

(قوله: على مذهب الحكيم) أي: في القيام بالغير، ولا يذهب عليك أنه يحتمل أن يكون إشارة إلى تعريف العرض على مذهب المتكلم المفسر للقيام بالغير بالاختصاص الناعت، فإن أصحابنا لا ينكرون تفسير قيام الشيء بالشيء بالاختصاص الناعت، بل قال شارح «المواقف»: إنه الصحيح في تفسيره.

(قوله: لا يتم على مذهب الحكيم) وأما على مذهب المتكلم فيتم؛ إذ الصورة ليست بمتحققة عنده حتى ينتقض بها.

(قوله: فإنه يصدق على الصورة) فيه نظر؛ فإنه قد مر أن معنى قيام الشيء

بذاته عند الحكيم استثناؤه عن محل يقومه، فيكون معنى ما يقوم بذاته: ما يحتاج إلى محل يقومه، ولا يخفى أن هذا المعنى لا يصدق على الصورة.

(قوله: ولا بد من تقييد الغير بما يقومه) أي: لا بد منه لتخرج الصورة عن التعريف ويتم على مذهب الحكيم، إلا أن ذلك التقييد بعيد عن مقام التعريف، وقد عرفت أنه لا حاجة إلى ذلك التقييد لخروج الصورة لخروجها عن قوله: «ما لا يقوم بذاته».

(قوله: من فضول الكلام) قد عرفت بما ألقينا إليك أن فضول الكلام إنما هو ما أبدعه في هذا المقام اعتراضًا على الشارح الفاضل القمقام.

(قوله: ولعل من قال... إلخ) توجيه لكلام القائل ودفع لما أورده الشارح عليه، وفيه تأمل، فتأمل[1].

* قال ولي الدين: **(قوله: ونوقش... إلخ)** المناقش هو المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: ونفي حشر الأجساد)** لأنه في الآخرة فينافيه الاستمرار الأولي.

(قوله: المبني عليها دوام حركة السماوات) أدلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على أصل هندسي، ولعل الشارح اطلع على دليل ينبني عليه.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: لأنه في الآخرة... إلخ)** يعني: إن إثبات الهيولي والصورة يؤدي إلى نفي حشر الأجساد؛ لأن الحشر سواء كان بجميع الأجزاء الأصلية المتفرقة، أو بإعادتها بعد العدم إنما يكون في دار الآخرة، فينافيه استمرار الأولى وعدم زوالها، وهذا أولى مما قيل في بيانه: إن هلاك البدن لا يكون بتفرق أجزائه؛ لامتناع وجود كل من الهيولي والصورة الجسمية والنوعية بدون الأخرى، فلا يكون الحشر بجميعها بل بانتفاء الصورة

---

(١) فإنه فرق بين ما لا يتصور وبين ما لا يمكن تعقله، فقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق.

والأعراض الشخصية، ومن البيِّن أن المعدوم لا يعادلان هذا البيان إنما يتم على تقدير تمامية امتناع إعادة المعدوم، ودونه خَرْط القَتَاد.

(**قوله: أدلة دوامها... إلخ**) يعني: إن الظاهر المتبادر أن قوله: المبني عليها صفة لكثير من أصول الهندسة، فيكون المعنى: إن فيه نجاة عن كثير من أصول الهندسة التي يبتنى عليها دوام حركة السماوات، لكن أدلة دوامها المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبنية عليها.

ويمكن أن يتكلف بأن قوله: «وكثير من أصول الهندسة» **عطف على** قوله: «قدم العالم»، وقوله: «المبني» صفة بعد صفة لقوله: «إثبات الهيولي» يعني: مثل إثبات الهيولي والصورة التي يؤدي إلى القدم ويبتنى عليها دوام الحركة، فإن دوام حركتها مبني على أن يكون قابلاً للحركة المستديرة، وذلك مبني على ألا يكون المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ بل متصلاً واحدًا في أنفسها على ما بُيِّن في محله.

* قال بعض المحققين: (**قوله: ويمكن أن يتكلف... إلخ**) استرك بعض المحققين هذا التوجيه واستضعفه.

وقال آخر: لا يساعده تأنيث الضمير في الظرف «عليها» على أن ابتناء دوام الحركة السماوية، وإباء الفلك للخرق والالتئام على الأصول الهندسية ليس ببعيد، ويؤيد هذا ما نقل عن الشارح، وهو قوله: «ومن ظلمات الفلاسفة» التي في إثبات الجوهر الفرد نجاة عنها أنهم يدعون كروية الأفلاك واستدارة حركتها على الدوام، من غير أن يقبل الحركة المستقيمة لما فيها من مبدأ الميل المستدير، وفي امتناع الحركة المستقيمة امتناع للخرق والالتئام، وعلى هذا يبنون جميع مباحث الهيئة، ويحيلون إثبات ذلك على علم لهم يسمى المجسطي، ويستعينون في أكثر أدلتها بالأصول الهندسية؛ أعني: القواعد المذكورة في علم الهندسة، وعلم الأكر المتحركة وما يجري مجرى ذلك.

ولا سبيل إلى إثبات تلك القواعد إلا بعد نفي الجزء الذي لا يتجزأ، وإثبات كون المقادير قابلة للانقسام لا إلى نهاية، مثل قولهم: «إن كل خط يمكن تنصيفه» ولا خفاء في أنه لا يمكن في المؤلف من الجواهر الفردة، وكذا

قولهم لنا: إنا نفصل من خط كذا مثل خط كذا على أنه ثلث أو ربع أو نحو ذلك، وكذا في الزوايا والدوائر حتى إن من مصادراتهم التي عليها مبنى الهندسة أن لنا أن نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم، وأن نرسم على أي نقطة، وبأي بعد شئنا دائرة، ومبناهما على نفي الجزء. انتهى.

ويمكن استظهار وجه آخر لا يقتضي ابتناء دوام الحركة السماوية على الأصول الهندسية، وهو أن يقال: إن قوله: «المبني عليها» صفة لظلمات الفلاسفة، وقوله: «وكثير من أصول الهندسة» إما عطف على قدم العالم أو على إثبات الهيولي.

* قال محمد الشريف: **(قال الشارح: قلنا: نعم في... إلخ)** وبعض الناس توهم أن إثبات الحدوث ممكن للمتكلمين وإن كان مركبًا من الهيولي والصورة؛ بأن يقال: الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فإن كان هذا الدليل تمامًا يثبت حدوث العالم سواء تركب من الجواهر أو الهيولي والصورة وإن لم يتم فلا يفيد إثبات الجزء، وإن إثبات العدم مشترك للحكماء، وإن كانت الأجسام مؤلفة من الجواهر الفردة ولم يعلم أن الفاعل عندهم فاعل بالإيجاب، والفاعل الموجب إن كان واحدًا من جميع الوجوه لا يصدر عنه إلا واحد، وإن لم يكن واحدًا من جميع الوجوه فيصدر عنه متعدد بتعدد الجهات التي هي فيه، أو استبعادات المواد والأجزاء التي لا تتجزأ إذا كانت مبادئ الأجسام إما أن تصدر عن الفاعل بسبب الجهات التي هي في الفاعل، أو بسبب استعداد المواد، والأول باطل؛ فإن الفاعل ليست فيه جهات على عدد الأجزاء التي لا تتجزأ.

وأيضًا يلزم قدم جميع الأجزاء وعدم تغييراتها، وهو بيِّن البطلان، والثاني أيضًا باطل؛ لأنه يلزم أن يكون صورًا أو مركبًا لمن الهيولي والصورة، فلا يتصور عندهم قدم الأجزاء التي لا تتجزأ، وأما الهيولي فهي عندهم لا بد أن تكون قديمة؛ لأنها لو كانت حادثة لزم أن يكون للهيولي هيولي أخرى؛ لأن كل حادث مسبوق عادة، وإذا كانت الهيولي قديمة يلزم قدم الصورة معها إما

بالشخص كما في الأفلاك أو بالنوع كما في العناصر، فإثبات الهيولي والصورة يؤدي إلى قدم العالم، وإثبات الأجزاء يؤدي إلى الحدوث، والأدلة على حدوث العالم كثيرة، ولا يلزم من بطلان دليل واضح بطلان المدعى.

(قوله: لأنه في الآخرة فينافيه الاستمرار الأولي) وأيضًا إنما يكون انعدام الأجساد على تقدير تركبها من الهيولي والصورة بانعدام الصورة وفسادها وحشرها، حينئذٍ يكون إعادة تلك الصورة المعدومة وهو محال مطلقًا، ولا يحسن أن يقال: «محال عندهم» كما قال البعض: نفي إثبات الجزء نجاة عن الظلمتين المذكورتين.

(قوله: أدلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية... إلخ) أجيب بأن مراد الشارح أن دوام الحركة مبني على إثبات الكم المتصل، وهو لا يتصور على تقدير التركب من الأجزاء التي لا تتجزأ، وامتناع الخرق والالتئام مبني على ثبوت الكم المتصل أيضًا.

وقال بعضهم: أصول الهندسة تحريف أو سهو وقع موقع أصول الفلسفة، وسبب التحريف أنه لا يجوز عطفه حينئذٍ على ظلمات الفلاسفة، لكنه معطوف على إثبات الهيولي. انتهى، ولا يخفى أنه توجيه بعيد.

(قال الشارح: لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله بدون المحل) الظاهر أن مراد ذلك القائل أنه لا يمكن وجوده بدون المحل، يقال: هذا غير متصور وغير معقول، ويراد أنه غير ممكن الوجود، وهذه المسامحة شائعة.

* **قال الشارح: [(ويحدث في الأجسام والجواهر) قيل: هو من تمام التعريف، احترازًا عن صفات الله تعالى (كالألوان) وأصولها. قيل: السواد والبياض. وقيل: الحمرة والخضرة والصفرة أيضًا، والبواقي بالتركيب (والأكوان) وهي: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. (والطعوم) وأنواعها تسعة: وهي المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة، ثم يحصل بسبب التركيب أنواع لا تحصى].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: قيل: هو من تمام التعريف.... إلخ)** إشارة إلى ضعفه لخروجها بكلمة «ما» إذ هي عبارة عن الممكن، وكل

ممكن حادث أو الموجود الذي اعتبر مغايرته للذات، أو لخروجها بقوله: «بذاته»[(١)] لأن معنى عدم القيام بالذات هو التبعية في التحيز، وما قال الفاضل المحشي: «وإما لأنها عرض» فلا يصح إخراجها ليس على ماينبغي[(٢)]، تأمل[(٣)].

(**قوله: والبواقي بالتركيب**) من الاثنين أو الخمسة[(٤)].

(**قوله: وأنواعها.... إلخ**) أي: أصولها البسيطة[(٥)]؛ إذ المركبات غير منضبطة وغير مندرجة تحت الضبط، وهي في الحقيقة طعمان أو أكثر يدركان معًا، ويظن أنهما طعم واحد لكمال المجاورة بين حاملهما، ونوقش في الحصر في التسعة بالخيار والقرع؛ إذ يحس من كل واحد منهما طعم لا تركيب فيه، وليس من التسعة المذكورة، وأنت خبير بأن الحكم بعدم التركيب لا يخلو عن الإشكال.

(**قوله: والعفوصة**) نوقش في كون العفوصة والقبض نوعين؛ إذ الاختلاف بينهما بالعوارض كالشدة والضعف دون الماهية، ويؤيده الفرق بأن القبض طعم يأخذ ظاهر اللسان وباطنه، والعفوصة طعم يأخذ ظاهر اللسان وحده.

(**قوله: والتفاهة**) هي طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة إلا أنه لا يحس إحساسًا متميزًا، ولهذا فسر بعدم الطعم، وجعل عده من الطعوم مثل عدِّ المطلقة العامة من الموجهات.

---

(١) إذ مآله إلى القيام بالغير، وإن كان أعم منه بحسب المفهوم، وإليه أشار بقوله: «بل بغيره» وهذا لا يلائم قوله: «أو مختصًا».

(٢) إذ العَرض قسم من العالم، والقسم يجب أن يكون أخص مطلقًا من المقسم على ما هو الحق، وليس فيه إذن الشرع؛ إذ العرض يوهم الحدوث والتحيز.

(٣) فائدة قوله: «ويحدث... إلخ» إشارة إلى رد من اشترط في حدوث ما سوى الأكوان التركيب والمزاج كالفلاسفة، ويؤيده عدم الاختصاص بالأجسام.

(٤) أراد من الاثنين السواد والبياض، ومن الخمسة السواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة. كذا فُهم من كلامه.

(٥) إلا أن يراد بالأنواع خلاف المصطلح.

* قال العصام: **(قوله: قيل: هو من تمام التعريف احترازًا عن صفات الله تعالى)** نبه بقوله: قيل على ضعف هذا القول، أما لما قيل: إن ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن، وكل ممكن محدث، فلم تدخل الصفات في التعريف حتى تخرج بقوله: ويحدث... إلخ، وأما لما يمكن أن يقال: إنها لم تدخل الصفات في التعريف على مذهب المتكلمين؛ لأن عدم القيام بذاته عبارة عن التبعية في التحيز، ولا على مذهب الحكيم؛ لأنه لا وجود للصفات عندهم، أو أنه لا يصح التعريف حينئذ على المذهبين؛ لأنه لا يصدق التعريف على أعراض المجردات، فيخرج عن كونه جامعًا على مذهب الحكيم، أو أنه يكفي لإخراج صفات الله تعالى ويحدث، ولا حاجة إلى قوله: في الأجسام والجواهر، أو أنه حينئذ يكون الاستدلال على حدوث العرض ضائعًا.

فإن قلت: إذا لم يجعل من تمام التعريف ويكون التعريف شاملاً لأعراض المجردات على مذهب الحكيم لا يصح هذا الحكم؛ لأن عرض المجردات يكون قديمًا، وليس في الجسم والجوهر.

قلت: يمكن تصحيحه بجعل قوله: في الأجسام والجواهر قيد الحكم، وفيه أنه يشكل بعد بصفات النفس الناطقة، ولا يبعد أن يقال: المقصود منه: بيان أن العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجوهر أيضًا، أو بيان أن العرض لا يقوم بالعرض، أو رد من جوز قيام العرض بذاته أو حدوثه لا في محل .

(قوله: كالألوان) قدمها اهتمامًا بشأنه؛ لإنكار القدماء وجودها، وجمعها مع الأكوان مع أنها أنسب بالطعوم والروائح؛ لتناسبهما لفظًا وخطًا.

قال صاحب «المواقف»: الحق التوقف في كون بواقي الألوان بالتركيب لا غير؛ لاحتمال أن يكون من البواقي ألوان بسائط من غير تركيب، وأن يحصل بالتركيب أيضًا.

(قوله: والأكوان و هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) وجه الحصر: أن حصول الجوهر في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا ، الثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس إلى جوهر آخر إن كان مسبوقًا لحصوله في ذلك الحيز فسكون، وإن كان مسبوقًا بحصوله في حيز آخر فحركة، والأول

وهو أن يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة إلى جوهر آخر، فإن كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق، وإلا فهو الاجتماع، وإنما قلنا بإمكان التخلل دون وقوعه؛ لجواز أن يكون بينهما خلاء؛ أي: مكان خال عن التحيز عند المتكلمين. كذا في «شرح المواقف».

وأورد عليه الحصول في الحيز في آن الحدوث فإنه خارج عن الحركة والسكون، وإن العرض أيضًا متحيز، فحصوله في الحيز لا يخلو عن الأمرين، فيلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض، وفيه أن حصول العرض في الحيز بالعرض لا بالأصالة، فهو ليس بصفة موجودة حتى يلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض، ويرد أيضًا أن اجتماع الهواء لشيء يلزم أن يخرج من تعريف الاجتماع؛ لأنه يمكن أن يتخلل بينهما ثالث لجواز تكاثف الهواء وبعد تخلله، ويمكن دفعه بأن المراد إمكان التخلل من غير تغير أحدهما عن حاله، أو يقال: الهواء المتكاثف لم يبق في حيزه بل صار حيزه بعض حيزه.

(قوله: وأنواعها تسعة) أي: أصول أنواعها بقرينة قوله: ويتركب منها أنواع لا تحصى والعفوص يقبض باطن اللسان وظاهره معًا، والقابض يقبض ظاهره فقط، وهو في عدم الملاءمة دون العفوصة، وفوق الحموضة والتفاهة هو طعم أضعف من الحلاوة وأقوى من الدسومة، إلا أن هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق؛ لضعفها، والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه؛ لتوسطه بين اللطافة والكثافة.

❁ قال الكفوي: **(قوله: أو أنه لا يصح)** عطف على قوله: «إنها لم تدخل» أي: وأما لما يمكن أن يقال أيضًا: إنه لا يصح، وهذا مبني على حمل التعريف على كلا المذهبين.

(قوله: على المذهبين) أي: على جميعهما، وإن صلح على مذهب المتكلم فقط؛ لإنكار المتكلمين المجردات وأعراضها فهو كالسلب للإيجاب الكلي لا السلب الكلي.

(قوله: ولا يصح هذا الحكم) أي: على مذهب الحكيم كليًّا؛ لأن أعراض المجردات قديمة عند الحكيم، وليست في الأجسام والجواهر.

(قوله: يمكن تصحيحه) أشار بالتصدير بالإمكان إلى ضعف الجواب إما لكونه خلاف ظاهر العبارة جدًا، وإما لكون الحكم المذكور حينئذٍ خاصًا بمذهب الحكيم فلا يناسب في المقام، وإما لأنه لا يكون التعريف والحكيم حينئذٍ على نسق واحد حيث كان التعريف على كلا المذهبين بخلاف الحكيم، وأما لما أشار إليه في بعض النسخ من أن هذا التقييد يشكل بصفات النفس الناطقة فإنها حادثة لا في الأجسام والجواهر.

(قوله: قيد الحكم) لا صلة وظرفًا للحدوث، فالمعنى أنه يكون حادثًا إذا كان في الأجسام والجواهر، بخلاف ما إذا كان في غيرهما من المجردات.

(قوله: ولا يبعد أن يقال) وقد يقال: لا يبعد أن يقال: إن المقصود منه هو الإشارة إلى دليل حدوث العالم إجمالاً.

(قوله: أورد على من جوز قيام العرض) كأبي الهذيل العلاف، فإنه قال بأن بعض أنواع كلام الله تعالى لا في محل، وكبعض البصريين القائلين بإرادة قائمة لا في محل كما في «شرح المواقف».

قال الشارح في «شرح المقاصد»: قد يكون من الضروريات ما يشتبه على بعض الأذهان فيورد في المطالب العلمية، ويذكر في معرض الاستدلال ما ينبه على مكان الضرورة، وقد يكون منها ما لا يحتاج إلى التنبيه أيضًا كامتناع قيام العرض بنفسه، فالقول به كما نقل عن أبي الهذيل: إن الله تعالى مريد بإرادة عرضية حادثة لا في محل يكون مكابرة محضة.

(قوله: لإنكار القدماء وجودها) قال في «شرح المواقف»: قال بعض من القدماء: لا وجود للألوان أصلاً، بل كلها متخيلة، وإنما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للأجزاء الشفافة المتصغرة جدًا كما في زبد الماء؛ فإنه أبيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر، وكما في الثلج فإنه أجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل أن هناك بياضًا، وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقًا ناعمًا فإنه يرى فيهما بياض مع أن أجزائهما المتصغرة لم ينفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيهما اللون، وكما في موضع الشق من الزجاج الثخين؛ فإنه يرى ذلك الموضع أبيض مع

كونه أبعد من حدوث البياض فيه، والسواد يتخيل بضد ذلك، وهو عدم نفوذ الهيولي والضوء في عمق الجسم.

(قوله: مع أنها أنسب بالطعوم والروائح) لكونها من الأعراض الغير النسبية كالطعوم والروائح، بخلاف الأكوان فإنها من الأعراض النسبية.

(قوله: قال صاحب «المواقف»: الحق التوقف) ووافقه الشارح في «شرح المقاصد» حيث قال: ومنهم من زعم أن الأصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة، والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة، ولا يخفى أنها إنما تفيد أن التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص، وأما أن ذلك اللون لا يحصل إلا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا. انتهى.

والغرض من النقل: الإشارة إلى الضعف الذي أشار إليه الشارح بقوله: «قيل» فالأولى نقل ما في «شرح المقاصد».

(قوله: فإنه خارج عن الحركة والسكون) بالتعريف المستفاد من وجه الحصر المذكور مع أنه من القسم الثاني من قسمي الحصول في الحيز، ولو فرضنا أن الله تعالى خلق جوهرًا فردًا ولم يخلق معه جوهرًا آخر كان حصوله في الحيز في آن الحدوث خارجًا عن الاجتماع والافتراق أيضًا كما في «شرح المقاصد».

قال الشارح في «شرح المقاصد»: فلذا ذهب بعض المتكلمين إلى أن الأكوان لا تنحصر في الأربعة، ثم قال: وأجاب القاضي وأبو هاشم بأنه سكون؛ لكونه مماثلاً للحصول الثاني في ذلك الحيز، وهو سكون بالاتفاق، واللبث أمر زائد على السكون غير مشروط فيه، وإلى هذا يؤول ما قاله الأستاذ أنه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقًا بحصول آخر في ذلك الحيز، وعلى هذا طريق الحصر أن يقال: إنه إن كان مسبوقًا بحصوله في حيز آخر فحركة وإلا فسكون، لكن يرد عليه السكون بعد الحركة، حيث يصدق عليه أنه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وإن كان مسبوقًا بالحصول في ذلك الحيز أيضًا، فالأولى أن يقال: إنه إن اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة وإلا فسكون، أو يقال: إنه أن كان حصولاً أول في حيز ثانٍ فحركة وإلا فسكون، فيدخل في السكون الكون في أول زمان الحدوث. انتهى، فتأمل.

(**قوله: وإن العرض**) عطف على قوله: «الحصول في الحيز» أي: وأورد أيضًا على ما ذكر من وجه الحصر أنه جارٍ في العرض أيضا، فإنه يمكن أن يقال: إن العرض كالجوهر متحيز، فحصوله في الحيز لا يخلو عن الأمرين؛ أي: عن أن يعتبر بالنسبة إلى عرض آخر، وألا يعتبر بالنسبة إلى عرض آخر، وعن أن يكون حصوله مسبوقًا بحصوله في ذلك الحيز أو في حيز آخر على الاعتبار الثاني، وأن يكون بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر عرض ثالث، أو يكون بحيث لا يمكن ذلك على الاعتبار الأول.

أقول: فيه نظر.

أما أولاً: فلأنه فرق بين أن يقال: «حصول الجوهر في الحيز إما كذا وإما كذا» وبين أن يقال: «حصول المتحيز في الحيز إما كذا وإما كذا» والإيراد إنما يتجه على الثاني دون الأول، والمذكور هو الأول دون الثاني فلا اتجاه.

وأما ثانيًا: فلأن لزوم البطلان على تقدير الجريان في العرض يمنع عن الجريان فيه بناء على أن بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم، ولا يلزم منه بطلان الجريان في الجوهر، فلا إيراد.

وبالجملة: حاصل الإيراد أنه إن أجرينا الوجه المذكور في العرض يلزمه البطلان، ولا يخفى أنه لا يلزم منه فساد الوجه المذكور.

(**قوله: فيلزم التسلسل**) إذ يلزم أن يكون للسكون سكون، ولسكونه أيضًا سكون، وهكذا وكذا الحركة والاجتماع والافتراق، وفيه أن سكون السكون عين السكون، وكذا الحركة والاجتماع والافتراق، فلا يلزم التسلسل ولا قيام العرض بالعرض.

(**قوله: فهو ليس بصفة موجودة**) هذا لا يتفرع على ما قبله؛ إذ لا يلزم من كون الحصول في الحيز بالعرض ألا يكون ذلك الحصول صفة موجودة؛ إذ لا يجب في كون الشيء موجودًا ألا يكون هناك واسطة في العروض.

(**قوله: حتى يلزم التسلسل**) أي: التسلسل المحال، وهو التسلسل في الأمور الموجودة، وإلا فلزوم مطلق التسلسل مما لا ينكر، فتأمل.

(**قوله: إن اجتماع الهواء شيء يلزم أن يخرج**) الصواب: إن اجتماع

الهواء خارج من تعريف الاجتماع مع أنه من أفراده، فينتقض تعريفه به.

(**قوله: بأن المراد إمكان التخلل... إلخ**) والإلزام أن يخرج كل اجتماع من تعريفه؛ لأنه يمكن أن يتخلل بين كل مجتمعين ثالث؛ لجواز أن ينفصلا ويتخلل بينهما ثالث.

(**قوله: أو يقال الهواء... إلخ**) الظاهر أن يقال: أو يقال: إن المراد إمكان التخلل بشرط أن يبقى المتفرقان في حيزهما، والهواء لم يبقَ في حيزه، فلا يلزم أن يخرج من تعريف الاجتماع.

(**قوله: أي: أصول أنواعها**) الأولى: «أي: أنواع بسائطها» كما في شرحي «المقاصد» و«المواقف» وقوله: «ويتركب منها أنواع» أشد قرينة على ما ذكرنا، ووجه الحصر: إنه لا بد للطعم من فاعل وقابل، والفاعل إما الحرارة أو البرودة أو الكيفية المعتدلة بينهما، والقابل إما كثيف أو لطيف أو معتدل بينهما، فالحاصل من ضرب أقسام الفاعل في أقسام القابل تسعة، وبيانه إجمالاً أن الحرارة تفعل في الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة، والبرودة تفعل في اللطيف الحموضة وفي الكثيف العفوصة وفي المعتدل القبض، والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعل في الكثيف الحلاوة وفي اللطيف الدسومة وفي المعتدل التفاهة، ومن أراد الوقوف على تفاصيلها فليرجع إلى المطولات.

واعترض عليه بأن انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والمتوسطة بينهما ممنوع، وأيضًا المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة، فجاز أن يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة أو قابلة لطعم بسيط على حدة، فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عده فضلاً عن التسعة والعشرة، وأيضًا الخيار والقرع والحنطة يحس من كل منها طعم لا تركيب فيه[1] وليس من التسعة المذكورة، وأيضًا الاختلاف بالشدة

---

(١) قوله: «لا تركيب فيه» قال القزويني: وأنت خبير بأن الحكم بعدم التركيب لا يخلو عن إشكال.

والضعف إن اقتضى الاختلاف النوعي، فأنواع الطعوم غير منحصرة وإن لم يقتضِ كان القبض والعفوصة نوعًا واحدًا؛ إذ لا اختلاف بينهما إلا بالشدة والضعف، وأيضًا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا أمارة تفيد غلبة الظن، ولهذا قيل: مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل. كذا في «شرح المواقف».

(قوله: والعفوص) بالصاد المهملة كما في «القاموس».

(قوله: هذه الكيفية) أي: التفاهة.

(قوله: والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه) أي: في المذاق، فلا يحس هذه الكيفية؛ لعدم تأثير القابل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته التي هي طعمه، فلا يحصل بذلك الطعم إحساس، بخلاف الدسومة فإنها وإن كانت ضعيفة إلا أن حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته، وإن لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس الدسومة دون التفاهة، ومن هاهنا يظهر أن التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة، إلا إنها غير محسوسة إحساسًا متميزًا. كذا في «شرح المواقف».

* قال ولي الدين: **(قوله: أما لما قيل... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: قيل: هو من تمام التعريف)** وقيل: لا، إما لخروجها بكلمة ما؛ إذ هي عبارة عن الممكن، وكل ممكن محدث، وإما لأنها عرض فلا يصح إخراجها.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وقيل: لا إنما لخروجها بكلمة ما... إلخ)** يعني: إن كلمة «ما» في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة أنه قسم من أقسامه، والصفات ليست بممكنة؛ لأن كل ممكن محدث والصفات قديمة، فتكون خارجة عن المقسم، فلا حاجة إلى إخراجها بقوله: «ويحدث في الأجسام» لكن يرد عليه أنه يلزم أن تكون الصفات واجبة؛ إذ لا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك، وقالوا: إنها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها، والمحال تعدد الواجب لذاته ولا يخفى أنه تستر محض.

(قوله: وإما لأنها عرض... إلخ) يعني: قيل: إن قوله: «ويحدث... إلخ» ليس من تمام التعريف، بل هو حكم من أحكام العرض غير شامل لجميع أفراده؛ لأن الصفات داخلة في تعريف العرض ضرورة أنها ممكنة لاحتياجها إلى ذات الواجب غير قائمة بذاتها، إما لأن معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه، ومعنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه، فإما ألا يكون متحيزًا كالصفات، أو متحيزًا بالتبعية كالأعراض، فعدم القيام بالذات أعم من القيام بالغير، وإما لأن عدم القيام بالذات وإن كان مساويًا للقيام بالغير إلا أنه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند في «شرح المواقف» فلا يصح إخراجها عنه.

ولا نسلم أن كل ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الإيجاب، وهذا مما ذهب إليه بعض المتأخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز إطلاق العرض عليها؛ لإيهامه خلاف المقصود، إذ إطلاقه شائع في الحادث، فلا يرد أن إطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به إذن الشارع، فكيف تندرج فيه؟!

قال الفاضل الجلبي في توجيهه: وأما لأن الصفات أعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب إليه الكرامية، فلا يجوز إخراجها. انتهى، وفيه أن هذا التعريف تعريف الأصحاب، فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية.

(قوله: ذكر في «شرح التجريد») قال بعض الأفاضل: المذكور في «شرح التجريد» أن الأعراض المحسوسة لا تحتاج إلى أكثر من جوهر؛ بمعنى أنه يمكن وجودها في جوهر واحد؛ إذ وجودها غير مشروط بالمزاج، والتركيب عندنا خلافًا للفلاسفة، وما ذكره الشارح هاهنا من أن ما عدا الأكوان من الأعراض لا يوجد في غير الأجسام؛ بمعنى أنه لم تجرِ عادته تعالى بخلقه في غيرها، وإن كان ممكنًا فلا منافاة بينهما؛ لأن كلام «شرح التجريد» في الإمكان، وكلام الشارح في «الوقوع».

❁ قال بعض المحققين: **(قوله: بقرينة أنه قسم من أقسامه)** وقد صرح الشارح بهذا القيد في تعريف الأعيان، فتذكر.

قال المولى خالد: ولو قيل: إن كلمة «ما» في التعريف عبارة عن العالم بقرينة أن العرض جعل قسمًا من أقسامه، والصفات ليست بعالم على ما مرَّ، فتكون خارجة عن المقسم، فلا حاجة إلى إخراجها بقوله: «ويحدث... إلخ» لكان أظهر وأسلم من الإيراد الذي يأتي بقوله: «لكن يرد عليه... إلخ».

(قوله: لكنهم التزموا ذلك) أي: كون الصفات واجبة؛ لئلا يلزم جواز خلو البارئ عنها، ولا يلزم المحال؛ أعني: تعدد الواجب بالذات؛ إذ لا وجوب كذلك فيها على ما قالوا.

(قوله: ولا يخفى أنه... إلخ) أي: ما قالوه في دفع فساد وجوب الصفات من أنها واجبة لا لذاتها ولا لغيرها بل... إلخ، مجرد توق عن الإيراد المار، وإلا فلا شك في إمكان ما ليس واجبًا لذاته، فالأولى إما منع انحصار الموجود في الواجب لذاته، والممكن لذاته بجواز كونها قديمة ليست بواجبة ولا ممكنة، كما أنها ليست بعرض ولا جوهر، فكم من أمور هي في عالم الحس من قبيل ارتفاع النقيضين أو اجتماعهما، وفي عالم الذات المنزهة والصفات المقدسة ليست في شيء منهما، وإما التزام الشق الثاني من الترديد في عبارة الخيالي.

وقال العلامة الكنفري: لا شك في كون صفات البارئ تعالى ممكنة، لكن لا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائمًا بذات القديم واجبًا له غير منفصل عنه، فعلى هذا تكون صفات البارئ تعالى داخلة في الممكن لا في الواجب؛ إذ المراد بالواجب في قولهم: «الموجود إما واجب وإما ممكن الواجب لذاته» فكيف تكون صفات البارئ داخلة فيه على ما زعمه المجيب؟!

لا يقال: إذا كانت داخلة في الممكن، ومن المقرر أن كل ممكن محدث يلزم أن تكون الصفات محدثة؛ لأنا نقول: المراد بالمحدث في قولهم المذكور المحدث الذاتي على ما صرح به الشارح في قوله: «والعالم محدث» فلا بد أن يكون المراد بالممكن العالم الممكن، فصفات الله تعالى كما أنها خارجة عن العالم خارجة عن الممكن، وإن كانت خارجة عن الممكن في التقسيم المذكور.

وتحقيق هذا المقام: إن الفلاسفة لما أنكروا صفاته تعالى، وذهبوا إلى قدم بعض الممكنات، قالوا: كل ممكن حادث، وجعلوا الحدوث أعم من الذاتي والزماني، وأن جمهور المتكلمين لما أثبتوا صفاته تعالى، وزعموا صدورها من الواجب تعالى بالإيجاب لا بالاختيار، وزعموا حدوث العالم بأسره حدوثًا زمانيًا، وأنكروا الحدوث الذاتي قالوا: إن كل ممكن حادث؛ أي: كل ممكن من أفراد العالم أو كل ممكن صادر عنه اختيارًا حادثًا حدوثًا زمانيًا. انتهى.

(قوله: غير شامل لجميع أفراده) بل للعرض الحادث فقط، فهو تعريف بالخاصة الغير الشاملة.

(قوله: أعم من القيام بالغير) لشموله القائم بالغير، والقائم بما ليس بعين ولا غير.

(قوله: فلا يصح إخراجها عنه) لقيامها بذاته تعالى بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت؛ فالمعنى أنه لا يصح إخراج الصفات العليا عن العرض، أو إخراج قيامها بالذات المقدسة عن القيام بالغير بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت، لكنه لا ينطبق على مذهب الأشعري؛ إذ لا غيرية عنده، اللهم إلا أن يقال: إن القيام بالغير هنا مساوٍ لعدم القيام بالذات، وهو موجود في الصفات.

(قوله: ولا نسلم... إلخ) جواب عما يقال: إنك قد اعترفت بكون الصفات ممكنة، وبأن كل ممكن محدث، فيلزم كون الصفات محدثة.

(قوله: لا يوجب جواز إطلاق العرض عليها... إلخ) تعقبه العلامة الكنفري فقال فيه: إنه لا معنى لكون الشيء من أفراد الشيء إلا صحة إطلاق الشيء الثاني عليه، وإذا لم يصح إطلاق العرض على صفاته تعالى، فكيف تكون عرضًا؟!

فإن زعم هذا المجيب أن الصفات وإن كانت عرضًا لكنها ليست من أفراده المشهورة، فنقول: فليكن التعريف أيضًا لبيان تلك الأفراد المشهورة، فالأصوب أن يقال: هذا التوجيه مبني على ما ذهب إليه بعض الفرق من أن الصفات محدثة في ذاته، فهي عرض لا يصح إخراجها منه.

(قوله: وفيه أن هذا التعريف... إلخ) أجاب عنه العلامة الكنفري حيث قال: والقول بأن هذا التعريف تعريف الأصحاب، فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية ليس بشيء؛ لأن هذا التعريف تعريف المتكلمين على ما نصَّ عليه الشارح، فمنهم القائل بأنها ليست بعرض، فتخرج عن التعريف بكلمة «ما».

وقد أشار إليه المحشي أولاً: «ومنهم القائل بأنها عرض» فلا يصح إخراجها منه كما أشار إليه ثانيًا: «والظاهر هو الأول» ولذا قدَّمه كما قدم الشارح القول الأول من القولين فتبصر بالعينين. انتهى.

أقول: والأقوى عندي هو ما أفاده السيالكوتي فليتدبر، والأصحاب هم الأشاعرة.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: وإما لأنها عرض... إلخ)** قيل: القول بأنها عرض من الأعراض غير صحيح؛ إذ المنقسم إلى الجوهر والعرض إنما هو الحادث والصفات قديمة، غاية الأمر أنه يلزم من هاهنا قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا إشكال فيه.

وقيل: المتكلمون إنما فسروا بالتبعية في التحيز القائم بالغير الذي يختص بالعرض لا القائم بالشيء الذي هو أعم؛ لتناوله قيام صفات الله تعالى بذاته، بل لا بد لهم من أن يفسروه بالاختصاص المذكور على ما يشير إليه الشارح.

ونقل عنه في «الحاشية»: وأما لخروجها بقوله: «لا يقوم بذاته»؛ لأن معنى عدم القيام بالذات هو التبعية في التحيز، كما أن معنى القيام بالذات عدم التبعية في التحيز. انتهى.

ويدل عليه قول الشارح: «بل بغيره... إلخ» لكن عدم القيام بالذات أعم من التبعية في التحيز؛ إذ يصدق على ما لم يكن له تحيز أصلاً لا ذاتًا ولا تبعًا، كما أن الصفات أيضًا كذلك.

* قال شجاع الدين: **(قوله: وقيل: لا)** أي: ليس من تمام التعريف.

(قوله: إذ هي عبارة عن الممكن) فيه أن صفاته تعالى ممكنة، فلا

تخرج بكون كلمة ما عبارة عن الممكن، وقوله: «كل ممكن محدث» لا يفيد هنا، فالظاهر أن يقال: إن العرض قسم من العالم، فيكون عبارة عن الممكن المغاير لذاته، فتخرج صفاته فلا يحتاج في إخراجها إلى قيد آخر.

(قوله: وأما لأنها عرض... إلخ) هذا على تقدير أن يفسر قيام الشيء بغيره باختصاص الناعت بالمنعوت لا بالتبعية في التحيز كما هو مذهب المتكلمين.

* قال محمد الشريف: **(قوله: وإما لأنها عرض)** قيل عليه: القول بأنها من الأعراض غير صحيح؛ لأن المقسم هو الحادث، والصفات ليست حادثة، وفيه أن المقسم هو الممكن، ولو سلم فمجرد قولنا: «الحادث إما عين وإما عرض» لا يثبت كون مطلق العرض قسمًا من الحادث، غاية ما في الباب أن إطلاق العرض على الصفات بمعنى: إنها ليست من الذات.

ونقل عن المحشي: وأما لخروجها بقيد لا يقوم بذاته؛ لأن المراد أنه يقوم بالغير، ومعنى القيام بالغير: التبعية في التحيز.

إن قلت: وعلى تقدير ألا يكون من التعريف فما الفائدة في ذكره؟

قيل: هي الإشارة إلى حدوث القسمين معًا، لكن الأنسب حينئذٍ أن يكون بعد التمثيلات.

* **قال الشارح: [(والروائح) وأنواعها كثيرة، وليست لها أسماء مخصوصة، والأظهر أن ما عدا الأكوان لا يعرض إلا للأجسام، فإذا تقرر أن العالم أعيان وأعراض، والأعيان أجسام وجواهر، فنقول: الكل حادث، أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة، كالحركة بعد السكون، والضوء بعد الظلمة، والسواد بعد البياض، وبعضها بالدليل، وهو طريان العدم كما في أضداد ذلك، فإن القدم ينافي العدم؛ لأن القديم إن كان واجبًا لذاته فظاهر، وإلا لزم استناده إليه بطريق الإيجاب؛ إذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثًا بالضرورة، والمستند إلى الموجب القديم قديم].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: لا يعرض إلا للأجسام)** بطريق

جري العادة من غير أن يكون مشروطًا بالمزاج والتركيب[١] على ما يقتضيه أصل الأشاعرة.

(قوله: فإذا تقرر.... إلخ) يعني: لما ثبت انحصار العالم في الأعيان والأعراض، وانحصار الأعيان في الأجسام والجواهر بالدليل المخرج من القسمة، وإنما لم يتعرض المصنف لحصر الأعراض؛ إما لعدم الاطلاع على انحصارها، أو لعدم تعلق الغرض العلمي به، تأمل.

(قوله: بالمشاهدة) أي: بمدخليتها في الجملة، فلا يلزم منه كون مسئلة الحدوث من الحسيات والمشاهدات.

(قوله: وإلا لزم استناده.... إلخ) دفعًا للتسلسل.

(قوله: يكون حادثًا) إذ القصد إنما يكون حال العدم، وإلا يلزم قصد تحصيل الموجود، وهو محال هذا هو المسطور في كتب القوم والمشهور فيما بينهم، واعترض عليه الآمدي بأنه يجوز أن يكون تقدم القصد على الإيجاد، كتقدم الإيجاد على الوجود بأن يكون ذاتيًا لا زمانيًا، ولا برهان على بطلانه، تأمل.

(قوله: والمستند إلى الموجب القديم قديم) أي: مستمر الوجود لا يطرأ عليه العدم.

قال الفاضل المحشي: يرد أن يقال: يجوز أن يشترط القديم المستند بأمر عدمي كعدم حادث مثلاً، وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته. تمَّ كلامه.

ولك أن تقول: إن ذلك الشرط العدمي لا يخلو من أن يستند إلى الموجب بالذات، أو بواسطة، أو إلى الشرائط العدمية لا إلى النهاية، أو إلى الممتنع بالذات، وأيًّا ما كان يمتنع زوال عدم الحادث بطريان وجوده.

---

(١) إذ الواجب قادر بالقدرة التامة، والكل مستند إليه ابتداءًا من غير مدخلية أمر غيره، فيجوز أن يخلق الألوان في الجوهر الفرد من غير اشتراط التركيب، والمزاج على ما هو رأي الفلاسفة.

أما على الأول والثالث فظاهر، وأما على الثاني فلأن زواله لا يتصور إلا لزوال تلك الوسائط الغير المتناهية، وزوال الوسائط يستلزم وجود الأمور الغير المتناهية، وهو باطل ببرهان التطبيق، وكذا الحال فيما تكون الشرائط المتسلسلة الغير المتناهية مخلوطة مركبة من الأمور الوجودية والعدمية؛ إذ عدم التناهي في أحدهما ضروري، فإذن يلزم وجود الأمور الغير المتناهية على أن التسلسل في الأمور العدمية باطل ببرهان التطبيق، وبه صرح - قُدس سره - في «شرح المواقف» في المباحث الإلهية، فليتأمل.

* قال العصام: **(قوله: وأنواعها كثيرة)** قال الشارح في شرحه لـ«التلخيص»: لا حصر لأنواع الروائح ولا أسماء لها إلا من جهة الموافقة والمخالفة كرائحة طيبة أو منتنة، أو من جهة الإضافة إلى محلها كرائحة المسك، أو إلى ما يقارنها كرائحة الحلاوة.

(قوله: والأظهر أن ما عدا الأكوان الأربعة لا يعرض إلا للأجسام) أي: ما عدا الأكوان من الأمور المذكورة كما يتبادر من السياق، أو مطلقًا على ما هو حق عموم اللفظ، فلا يعرض العلم أيضًا لما عداها.

قيل: هذا ينافي ما في شرح التجريد أن الأعراض المحسوسة بإحدى الحواس الخمس لا يحتاج إلى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين، هذا ويمكن الجمع بأن كلام الشارح في الوقوع وكلام شرح التجريدفي الإمكان.

(قوله: فنقول: الكل حادث) أي: كل من الأعراض والأجسام والجواهر حادث بجميع أجزائها، وإلا لما ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه أو كل جوهر وجسم وعرض حادث، والأول أظهر للسابق واللاحق.

(قوله: وبعضها بالدليل، وهو طريان العدم) يمكن معرفة ما يجعل بالدليل بالمشاهدة بأن يعرض بعد الضد تارة أخرى، إلا أنه أراد جعل مشاهدة ضد كافية في معرفة الضدين، ولا يخفى أن ما يعرف حدوثه بالمشاهدة لا يحكم العقل بحدوث جميع أفراد نوعه بالمشاهدة، بل لا بد من الاستدلال على حدوث ما لم نشاهد من أفراده، فبهذا الاعتبار أيضًا يتم قوله: فبعضها

بالمشاهدة وبعضها بالدليل ويمكن الاستدلال على حدوث الأعراض بإمكانه؛ لاحتياجه إلى ذات تقوم بها.

(قوله: والمستند إلى الموجب القديم قديم) ليس المقصود إثبات القدم؛ لأن القدم مفروض، بل المقصود أن القديم لا ينعدم، فينبغي أن يقول: والمستند إلى الموجب القديم لا ينعدم، فلهذا قيل: مراده بالقديم: المستمر، وهو تكلف، ويمكن أن يوجه كلامه بأنه مقدمة ثانية للزوم الاستناد إلى القديم بطريق الإيجاب، فحاصل الاستدلال أن المستند إلى القديم بالقصد حادث، فلا يمكن استناد القديم إلى القديم بالقصد، والمستند إلى الموجب القديم قديم، فيلزم الاستناد إلى القديم بالإيجاب، والحكيم يسند الحادث إلى الموجب بناء على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية، ويبطل المتكلم عدم تناهي سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق، والحكيم يمنع جريان برهان التطبيق في سلسلة لا تجتمع أجزاؤها.

وقد يقال: يجوز أن ينعدم القديم المستند إلى القديم الموجب لاستناده إلى شرط عدمي كعدم حادث مثلاً، وعند وجود ذلك الحادث يزول المستند لزوال شرطه لا لزوال علته، ويجاب بأن العدم الأزلي إما أن يستند بما لا زوال له حتى ينعدم القديم، وإما أن يستند بأمور زائلة غير متناهية إما وجودية أو عدمية، فيلزم وجود أمور غير متناهية؛ لأن زوال كل عدم محقق للوجود، وفيه أن الأمور العدمية لو كانت عدميات الحوادث للزم من زوال كل عدمي وجود، أما لو كانت اعتبارات وإضافات فلا يلزم من انتفائها وجود.

* قال الكفوي: **(قوله: لأنواع الروائح)** قال في «الأطول»: وكأن المراد بالأنواع: المفهومات المندرجة تحتها، وإلا فالرائحة الطيبة ورائحة المسك ليستا نوعين مختلفي الحقيقة.

(قوله: ولا أسماء لها) قال الكستلي: وكأنها لقلة الاحتياج إليها والانتفاع بها لم يهتموا بأمرها وتمييز أنواعها ووضع الأسماء بإزائها، بل اكتفوا في ذلك إن احتيج إليها بإضافتها إلى حاملها مثل رائحة الورد والتفاح، أو وصفها بما يدل على ملائمتها للطبع أو منافرتها له، كما يقال: «رائحة منتنة

ورائحة طيبة» ونحو ذلك، وليس ذلك في لغة العرب فقط، بل الشأن ذلك فيما بلغنا من اللغات.

(**قوله: كرائحة الحلاوة**) ولا يبعد أن تكون رائحة الحلاوة من قبيل الإضافة إلى المحل، ويكون المراد رائحة ذي الحلاوة. كذا في «الأطول».

(**قوله: لما عداها**) أي: لما عدا الأجسام، والأولى: لما عدا الأجسام بالإظهار.

(**قوله: بأن كلام الشارح في الوقوع**) لا بد من حمل كلام الشارح على نفي الوقوع؛ إذ نفي الإمكان مذهب الاعتزال كما قال صلاح الدين.

(**قوله: وإلا**) أي: وإن لم يكن المراد أن كلاً منها حادث بجميع أجزائه لما ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه؛ لجواز أن يكون جزء من أجزاء الأعراض أو الأجسام التي هي[1] أجزاء العالم أيضًا غير حادث؛ فإن حدوث الكل لا يستلزم حدوث كل جزء من أجزائه.

(**قوله: أو كل جوهر وجسم وعرض حادث**) فإنه حينئذٍ أيضًا يثبت حدوث العالم بجميع أجزائه؛ إذ كل جزء من أجزاء الأعراض والأجسام إما جوهر أو عرض أو جسم.

(**قوله: ويمكن الاستدلال**) وقد يقال: ويمكن الاستدلال على حدوث الأعراض بعدم بقائها كما هو مذهب الشيخ الأشعري إلا أنه مسلك خاص للأشعري غير مرضي عند الشارح، بل فيه شيء من السفسطة على ما سيجيء.

(**قوله: مفروض**) أي: متروك.

(**قوله: فلهذا قيل: مراده بالقديم: المستمر**) القائل هو المحشي الخيالي، حيث قال: عند قول الشارح: والمستند إلى الموجب القديم قديم؛ أي: مستمر، لكن قال محمد الشريف: إنما فسره به؛ لئلا يكون الكلام لغوًا؛ لأن المراد من المستند المذكور هو القديم؛ أي: والقديم الغير الواجب المستند إلى القديم قديم كما هو مقتضى سياق قوله: «لأن القديم إن كان واجبًا

---

(١) فإن أجزاء أجزاء الشيء أجزاء لذلك الشيء أيضًا.

فظاهر، وإلا لزم استناده إليه... إلخ» وحمل المستند على المطلق، وحمل القديم على المستمر لا للاحتراز عن اللغو، بل لأن المقصود إثبات عدم جواز العدم لا إثبات القدم كما فعله هذا المحشي خروج عن السياق بدون الضرورة ووقوع في موارد الإشكال بلا سبب.

(قوله: مقدمة ثانية للزوم الاستناد) فحينئذٍ تكون هذه المقدمة من تتمة دليل ذلك اللزوم، ويبقى دليل أصل المدعي، وهو أن العدم ينافي القدم ناقصًا محتاجًا إلى مقدمة أخرى كما لا يخفى، اللهم إلا أن يقال: يقدر بمعونة المقام مقدمة أخرى له، وهي قولنا: والمستند إلى الواجب بطريق الإيجاب ينافيه العدم، فتدبر.

(قوله: والحكيم يسند الحادث... إلخ) إشارة إلى منع قوله: «والمستند إلى الموجب القديم قديم من طرف الحكيم» لكن لا يخفى أن هذا المنع إنما يتجه إن كان القديم بمعنى: عدم المسبوق بالعدم، وأما إذا فسر بالمستمر فلا يتجه، وأيضًا هذا المنع إنما يرد إن حمل المستند على المطلق، وأما إذا حمل على المستند القديم كما هو مقتضى السياق كما مرت إليه الإشارة فلا ورود له هاهنا كما لا يخفى، وقوله: «ويبطل المتكلم» إشارة إلى الجواب عن المنع المذكور، وقوله: «والحكيم يمنع» إشارة إلى رد ذلك الجواب.

وحاصل كلامه: إن المقدمة المذكورة غير تامة في نفسها، وغير صالحة لا للتحقيق ولا للإلزام، وفيه أن المتكلم يثبت جريان برهان التطبيق في سلسلة لا تجتمع أجزاؤها أيضًا كما بيَّنه[1] جلال الدين الدواني في شرحه للعقائد، وفصله كمال التفصيل هناك، فاللائق بحال المحشي أن يقول بعد قوله: «والحكيم يمنع... إلخ»: «والمتكلم يثبت جريانه فيها أيضًا» فتدبر.

---

(١) قال الشريف في «شرح المواقف»: وهذا الدليل المسمى ببرهان التطبيق هو العمدة في إبطال التسلسل؛ لجريانه في الأمور المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية، وفي الأمور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات أو وضعي كالأبعاد، أو لا يكون هناك ترتيب أصلاً كالنفوس الناطقة المفارقة، وليس أيضًا متوقفًا على بيان كون العلة مع المعلول، فيستدل به على تناهي هذه الأمور كلها.

(قوله: وقد يقال) القائل هو المحشي الخيالي.

(قوله: ويجاب بأن العدم الأزلي... إلخ) المجيب هو المحشي القزويني حيث قال: ذلك الشرط العدمي لا يخلو من أن يستند إلى الواجب الموجب بالذات أو بواسطة الشرائط العدمية لا إلى نهاية أو إلى الممتنع بالذات، وأيًّا ما كان يمتنع زوال عدم الحادث بطريان وجوده، أما على الأول والثالث فظاهر، وأما على الثاني فلأن زواله لا يتصور إلا لزوال تلك الوسائط الغير المتناهية، وزوال تلك الوسائط يستلزم وجود الأمور الغير المتناهية وهو باطل ببرهان التطبيق، وكذا الحال فيما تكون الشرائط المتسلسلة الغير المتناهية مخلوطة مركبة من الأمور الوجودية والعدمية؛ إذ عدم التناهي في أحدهما ضروري فإذن يلزم وجود الأمور الغير المتناهية، على أن التسلسل في الأمور العدمية باطل ببرهان التطبيق، وبه صرح قدس سره في «شرح المواقف» في المباحث الإلهية، فليتأمل. انتهى كستلي[1].

(قوله: بما لا زوال له) إن أريد ما لا زوال له مطلقًا سواء كان زواله ممكنًا أو ممتنعًا، فلا يتفرع عليه قوله: «فلا يتصور زواله» وإن أريد ما لا يمكن زواله فتلزم الواسطة بين الشقين؛ لجواز أن يستند بما لا زوال له لكن يمكن زواله، فحينئذٍ لا يلزم وجود أمور غير متناهية كما لا يخفى.

وقال الكستلي في الجواب عن اعتراض القائل: ذلك العدم الأزلي يجب أن يستند بما يمتنع زواله، فإن علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده؛ فإذا ثبت انتهاء علل الوجود إلى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم إلى عدم ممتنع لذاته هو سلب ذلك الوجود، وأنت خبير بأنه كلام خطابي لا يفيد في مقام برهاني.

* قال ولي الدين: **(قوله: قيل: هذا... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

---

(١) لكن لم نجد في «شرح المواقف» التصريح بجريان برهان التطبيق في الأمور العدمية، إلا أنه قال - قدس سره - في المقصد الثامن من المرصد الخامس من «المواقف»: الأول أنه جارٍ في الأمور المتعاقبة، ولعل مراد هذا المجيب بالأمور العدمية: الأمور المتعاقبة.

(قوله: فلهذا قيل... إلخ) قائله المحشي الخيالي.

(قوله: وقد يقال... إلخ) قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: والأظهر أن ما عدا الأكوان... إلخ)** ذكر في «شرح التجريد» أن الأعراض المحسوسة بإحدى الحواس الخمس لا تحتاج إلى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين، ولعل ما في الكتاب رأي الشارح أو مذهب بعض منهم.

(قوله: أما الأعراض فبعضها... إلخ) ولك أن تستدل بما سيجيء من عدم بقاء مطلق العرض؛ لكنه مسلك خاص بالأشعري.

(قوله: يكون حادثًا بالضرورة) إذ القصد إلى إيجاد الموجود ممتنع بديهة، واعترض عليه بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل على الإيجاد كتقدم الإيجاد على الوجود في أنه بحسب الذات لا الزمان، فتجوز مقارنته للوجود زمانًا، والمحال هو القصد إلى إيجاد الموجود بوجود قبله.

(قوله: والمستند إلى الموجب القديم قديم) أي: مستمر.

إن قلت: يجوز أن يستند بشروط متعاقبة لا إلى نهاية فلا يلزم قدمه.

قلت: يبطله برهان التطبيق كما سيجيء، نعم يرد أن يقال: يجوز أن يشترط القديم المستند إلى القديم بأمر عدمي كعدم حادث مثلاً، وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: ولك أن تستدل... إلخ)** يعني: لك أن تستدل على حدوث الأعراض بأن العرض لا يبقى زمانين، وإلا لكان البقاء معنى قائمًا به، فيلزم قيام العرض بالغرض وهو باطل، لكن تركه الشارح هاهنا؛ لأنه مسلك خاص للشيخ الأشعري غير تام عند غيره، وبيَّن حدوثها بوجه مقبول مع أنه قد أشار إليه في بيان حدوث الحركة والسكون بقوله: وأما حدوثهما فلأنهما من الأعراض وهي غير باقية.

(قوله: إذ القصد إلى إيجاد الموجود محال... إلخ) يعني: إن أثر المختار يجب أن يكون حادثًا؛ إذ لو كان قديمًا لكان القصد إلى إيجاده حال وجوده، والقصد إلى إيجاد الوجود محال بالضرورة؛ لأنه تحصيل

الحاصل، فلا بد أن يكون القصد مقارنًا لعدم الأثر، فيكون أثر المختار حادثًا قطعًا.

(قوله: واعترض... إلخ) حاصله أن أثر المختار إنما يلزم أن يكون حادثًا إذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان، فيكون مقارنًا لعدم الأثر وهو ممنوع، لم لا يجوز أن يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات، كما أن تقدم الإيجاد عليه كذلك، فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان؛ إذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية، كما يجوز مقارنة الإيجاد له بحسب الزمان، وحينئذٍ لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان، ولا القصد إلى إيجاد الموجود لعدم كونه موجودًا بوجود قبل هذا الإيجاد، كما لا يلزم شيء من ذلك من تقدم الإيجاد عليه.

وإنما قُيد القصد بالكامل؛ أعني: ما يكون مستلزمًا للمقصود، وهو قصد الواجب تعالى وتقدس احترازًا عن القصد الناقص؛ أعني: قصد واحد منا، فإنه متقدم على الإيجاد والوجود بالزمان ضرورة أنه يحتاج في حصول المقصود بعده إلى مباشرة الأسباب واستعمال الآلات.

وبالجملة: إن القصد إذا كان كافيًا في حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان، فلا يلزم حدوث أثره، وإذا لم يكن كافيًا فيتقدم عليه زمان أيضًا، فيكون أثره حادثًا قطعًا.

(قوله: أي: مستمر....) لا يطرأ عليه العدم، وإنما فسر القديم به؛ لأن القدم؛ بمعنى: عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودًا بالإثبات؛ لأنه مفروض بل المقصود بيان أن القدم ينافي العدم، فالحاصل أن ما يطرأ عليه العدم لا يكون قديمًا؛ لأنه لو كان قديمًا، فإما أن يكون واجبًا لذاته وحينئذٍ يمتنع عدمه، أو مستندًا إلى الواجب لذاته بطريق الإيجاب، والمستند إلى الواجب القديم لا يطرأ عليه العدم، وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة.

(قوله: إن قلت: يجوز أن يستند... إلخ) يعني: إن طريان العدم على القديم إنما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة، لو كان ذلك القديم مسندًا إلى الموجب بلا واسطة أو بواسطة شرط قديم، لكن لم لا يجوز أن يكون

استناده إليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب، بأن يكون وجود كل منها شرطًا لوجود ذلك المستند، ومعدًا لوجود الآخر.

قيل: غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل، فحينئذٍ يكون ذلك المستند قدمًا لعدم مسبوقية العدم عليه، ضرورة تحققه في الأزمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة؛ أعني: الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط، ولا يكون مستمرًا لجواز أن يطرأ عليه العدم، بأن ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي إليه جميع شروطه بتعاقب شرط آخر لا يكون شرطًا لوجوده، فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة، وهو جائز، فقوله: «فلا يلزم قدمه» بمعنى: لا يلزم استمراره.

ولنمثل لك مثالاً بأن يكون سكون زيد صادرًا عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة، المفروضة من مبدأ معين إلى غير النهاية في جانب الماضي، بأن يكون كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرطًا لحصول سكون زيد في الزمان الماضي، فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحققه في جميع الأزمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته؛ أعني: الموجب القديم مع واحدة من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية، ولا يكون مستمرًا لطريان العدم عليه بواسطة انتفاء شرطه؛ أعني: الحركة الجزئية التي ينتهي إليها جميع الحركات التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة أخرى ليست من شروط وجوده.

والفاضل الجلبي حرر هذا الاعتراض بما حاصله أنه يجوز أن يكون ذلك الحادث الزماني مستندًا إلى القديم بتوسط استعدادات وشروط غير متناهية، فلا يكون المستند إلى الموجب القديم قديمًا غير مسبوق بالعدم، ولا يخفى أن منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئًا؛ إذ القديم بهذا المعنى مفروض، فالكلام في أنه ينافي العدم؛ ولذا فسَّره المحشي بالمستمر بل فيه تسليم مدعي المعلل؛ إذ مقصوده إثبات الحدوث الزماني، وقد اعترفتم به.

(قوله: قلت: يبطله برهان... إلخ) يعني: ألا يتناهى الأمور المتحققة الوجود سواء كان متعاقبة أو مجتمعة يبطله برهان التطبيق على ما سيجيء إن

شاء الله تعالى، فلا بد أن تكون تلك الشروط منتهية إلى شرط يكون استناده إلى الموجب بلا واسطة، فيكون قديمًا مستمرًا، وحينئذٍ يكون كل ما هو مستند إليه بتوسطه أيضًا قديمًا مستمرًا غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة، فثبت أن كل ما هو مستند إلى الموجب القديم مستمر.

(قوله: نعم، يرد أن يقال... إلخ) يعني: يجوز أن يكون القديم مستندًا إلى الموجب القديم بتوسط أمر عدمي ثابت في الأزل كعدم حادث مثلاً، وحينئذٍ يكون ذلك المستند غير مسبوق بالعدم، ويجوز أن يطرأ عليه العدم بزوال شرطه؛ أعني: ذلك العدم بأن يوجد ذلك الحادث فيما لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده، فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء شرطه لا لانتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم.

أجاب عنه بعض الفضلاء بأن ذلك الأمر العدمي لا يخلو إما أن يستند إلى الموجب القديم بالذات بلا واسطة، أو بواسطة شرائطه العدمية لا إلى نهاية أو إلى الممتنع بالذات، وأيًّا ما كان يمتنع زوال عدم الحادث، أما على الأول والثالث فظاهر، وأما على الثاني فلأن زواله لا يتصور إلا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية، وزوالها يستلزم وجود أمور غير متناهية، وهو باطل ببرهان التطبيق. انتهى كلامه.

وفيه بحث؛ لأنا لا نسلم أن الأمر العدمي يحتاج إلى علة، فإن الإعدام غير محتاجة إلى سبب؛ إذ علة الاحتياج على ما ذهب إليه المتكلمون الحدوث، وهو غير متحقق في حال العدم، نعم لو كان علة الاحتياج الإمكان كما ذهب إليه الحكماء لتمَّ الجواب المذكور، لكن بحث المحشي على ما ذهب إليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور، ولو سلم فيجوز أن يكون تلك الشروط العدمية إعدامًا للإضافات الاعتبارية، فبزوالها لا يلزم وجود الأمور الغير المتناهية.

* قال بعض المحققين: **(قوله: وبالجملة أن القصد... إلخ)** اعلم أن أصل هذا الاعتراض للآمدي، وهو مبني على ما جوزه من استناد القديم إلى المختار، حيث قال: ويجوز سبق الإيجاد قصدًا على وجود المعلول كسبق

الإيجاد إيجابًا، فكما أن ذلك ـ أي: سبق الإيجاد إيجابًا ـ سبق بالذات لا بالزمان، فيجوز مثله هاهنا لا فرق بينهما فيما يعود إلى السبق واقتضاء القدم، وحينئذٍ جاز أن يكون العالم واجبًا في الأزل بالواجب لذاته مع كونه مختارًا، فيكونان معًا في الوجود، وإن تفاوتا في التقدم والتأخر بحسب الذات كما أن حركة اليد سابقة على حركة الخاتم، وإن كانت معها في الزمان.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: ولك أن تستدل بما سيجيء من عدم بقاء مطلق العرض)** فلو كان له بقاء يلزم قيام العرض بالعرض وهو غير جائز، وإن كانت غير باقية لم تكن قديمة؛ لأن العدم ينافي القدم.

(قوله: بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل... إلخ) قيد القصد بالكامل احترازًا عن قصد واحد منا؛ إذ قد يختلف عنه المقصود؛ لقصوره وعدم استلزامه إياه؛ إذ يحتاج فيه بعده إلى تحريك الأعضاء والآلات، وأما القصد القديم الكامل فربما يستلزم المقصود استلزامًا عقليًا بحيث يمتنع تخلفه عنه زمانًا، فيكون ذلك المقصود قديمًا زمانيًا مستندًا إلى قصد قديم متقدم عليه بالذات.

(قوله: أي مستمر) أي: لا يعرض له العدم أصلاً، بل لا يجوز عروضه له، وإنما فسره به؛ لأن القدم ـ أي: عدم مسبوقية الوجود بالعدم ـ لا يستلزم استمرار الوجود بحسب المفهوم، ولذا احتيج في إثبات منافاة القدم العدم إلى دليل، والمقصود ذلك ففسره به تصريحًا بالمقصود.

(قوله: بشروط متعاقبة لا إلى نهاية) أي: في جانب الماضي، فلا يلزم قدمه بمعنى الاستمرار؛ إذ يجوز أن تنتهي الشروط في المستقبل فيطرأ عليه العدم لانتفاء الشرط.

* قال المرعشي: **(قال الخيالي: بما سيجيء من عدم بقاء مطلق العرض)** وتقريره أن الأعراض لو كانت قديمة للزم بقاؤها من الأزل إلى هذا الآن، وبقاء الأعراض باطل، وأما على تقرير المحشي قول أحمد فليس الاستدلال بعدم بقاء الأعراض فقط، بل مع أن القدم ينافي العدم.

(قال الخيالي: إذ القصد إلى إيجاد الموجود... إلخ) أي: إيجاده الذي قد سبق على وجوده ممتنع بديهة؛ لأنا نعلم بوجداننا أن ما قصدناه ليس

بحاصل في وقت القصد والإيجاد، حاصل في وقت القصد فكيف يقصد فالبديهي وجداني.

(قال الخيالي: والمحال هو القصد إلى إيجاد... إلخ) والحاصل: إن القصد إما أن يتعلق بما ليس بحاصل وقت القصد، أو بالحاصل في وقته، أو بالحاصل قبله، والأولان جائزان والثالث ممتنع.

(قوله: فيطرأ عليه العدم) أي: في المستقبل، وإن لم يطرأ عليه العدم في الماضي بناء على أن كلاً من الشروط المتعاقبة شرط مستقل، فيحفظ في الأزل بتعاقب الشروط التي كل منها كافٍ فتكون الشروط فردًا ما، فعلى هذا يكون اعتراضًا على القدم؛ بمعنى: الاستمرار لا على القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، ويجوز أن تكون الشروط المتعاقبة إلى وقت المعلول جميعًا شرطًا[1] واحدًا للمعلول يوجد عند الأخير أو الأخير شرطًا للمعلول، وما قبله شرطًا للأخير، وهكذا فلا يكون قديمًا؛ بمعنى: عدم المسبوقية بالعدم كما لا يكون قديمًا؛ بمعنى: الاستمرار، فمورد السؤال حينئذٍ أوسع.

وإلى هذا الاحتمال[2] أشار صلاح الدين، حيث قال: والمستند إلى الموجب القديم قديم إن كان بلا شرط أو بالشرط القديم فلا نقض بالحوادث اليومية؛ لأنها مستندة إلى المختار عند المتكلمين، وإلى الموجب عند الحكيم لكن بشروط متعاقبة كالحركات اليومية. انتهى.

وهاهنا سند آخر، وهو أن يكون المعلول بإيجاب الله تعالى لكن بشرط حادث اختياري، فيكون موجبًا في المعلول مختارًا في الشرط، فلا يكون

---

(١) حينئذ يكون إطلاقه على كل واحد من المجموع مجازًا من قبيل تسمية الجزء باسم الكل وأما على تقدير كون الأخير شرطًا للمعلول وما قبله شرطًا للأخير فكل واحد منه شرط حقيقة لكن الأخير شرط بالذات وما قبله لا إلى نهاية شرط بالواسطة ويجوز أيضًا أن يكون كل واحد من تلك الشروط شرطًا غير مستقل ويوجد المعلول عند الأخير عبد الرحمن.

(٢) لعل المحشي «قول أحمد» حمل كلام الخيالي على ما حمل عليه ولم يحمل على ما أشار إليه «صلاح الدين» ليناسب السؤال الثاني ولأن قوله فلا يلزم قدمه لا يلائم ما أشار إليه صلاح الدين لأن انتفاء القدم على ما أشار إليه قطعي.

المعلول قديمًا لكن الاعتراض لما كان من طرف الحكيم، ولم يثبت عنده اختياره تعالى تعين عنده الاعتراض على القدم؛ بمعنى: عدم المسبوقية بالعدم، أو بمعنى الاستمرار بالشروط المتعاقبة.

* قال شجاع الدين: **(قوله: إن الأعراض المحسوسة... إلخ)** كما أنهم قالوا: «إن الأعراض المحسوسة لا تحتاج إلى أكثر من جوهر واحد» كذلك قالوا: «إن الأعراض المحسوسة من توابع المزاج» فبين كلامهم تناقض.

(قوله: لا تحتاج إلى أكثر) بل تعرض لجوهر واحد، فقول الشارح: «لا يعرض إلا للأجسام» ليس كما ينبغي.

(قوله: ولعل ما في الكتاب) أي: قول الشارح: «إن ماعدا الأكوان لا يعرض إلا للأجسام».

(قوله: من عدم بقاء مطلق العرض) فإن العرض لا يبقى زمانًا عند الأشعري، بل بتجدد الأمثال بأن يوجد شخص عرض في آن وينعدم في الآن الثاني ويوجد شخص آخر، وهكذا في كل آن، فيكون كل شخص من أشخاص العرض حادثًا.

(قوله: لكنه مسلك خاص... إلخ) أي: دليل مختص بالأشعري؛ لأنه هو القائل بعدم بقاء الأعراض، فلا يكون دليلاً على حدوث الأعراض عند سائر المتكلمين.

(قوله: إذ القصد إلى إيجاد الموجود ممتنع) أي: القصد لا يتعلق إلا بالمعدوم؛ إذ لو تعلق بالموجود لزم القصد إلى إيجاد الموجود وهو محال بالضرورة، فيجب تقدم القصد على الإيجاد بالزمان، ففي زمان القصد يكون الصادر عن الفاعل القاصد معدومًا فيكون حادثًا، فالصادر بالصدور الاختياري يكون حادثًا.

(قوله: واعترض... إلخ) هذا الاعتراض للآمدي، ذكره المحقق الشريف في «شرح المواقف».

(قوله: بجواز أن يكون... إلخ) أي: لا نسلم أن القصد يجب أن يتقدم على الإيجاد بالزمان لِمَ لا يجوز أن يتقدم عليه بالذات؟.

(قوله: فتجوز مقارنته) كمقارنة الإيجاد للوجود زمانًا، والمحال هو القصد إلى الإيجاد لا القصد إلى إيجاد الموجود بوجود هو أثر ذلك الإيجاد.

(قوله: بوجود قبله) أي: بوجود حاصل قبل الإيجاد.

(قوله: أي: مستمر) قال في الحاشية: إنما فسر القدم بالاستمرار؛ ليشمل العدم.

(قوله: إن قلت يجوز... إلخ) أي: لا نسلم أن المستند إلى الموجب القديم قديم، وقوله: «يجوز... إلخ» سند ساد مسد المنع.

(قوله: بشروط متعاقبة... إلخ) كحركات الأفلاك.

(قوله: يبطله برهان التطبيق... إلخ) أي: يبطل الاستناد إلى الموجب بشروط متعاقبة.

(قوله: كعدم حادث) أي: عدمه المتقدم على وجوده، ويكون ذلك العدم مستندًا إلى عدم آخر، وهكذا يستند كل عدم إلى عدم آخر، ولا يجب انتهاؤه إلى عدم ممتنع لذاته، فتتسلسل العدمات إلى غير النهاية، ولا دليل على امتناع العدمات المرتبة الغير المتناهية.

(قوله: لزوال شرطه) وهو عدم الحادث.

* قال محمد الشريف: **(قال الشارح: والأظهر ما عدا الأكوان لا يعرض إلا للأجسام)** وقيل: بل للأجسام المركبة، وفيه أنه مبني على قاعدة الفلاسفة، وأن المراد من الظهور وإن كان الظهور في الحس فهو لا يفيد؛ لأن الجوهر غير محسوس حتى يتعرف حالة هيئته، وإن كان الظهور في العقل فهو ممنوع؛ لأن العقل لا يبالي باتصاف الجوهرية، بل الأظهر على قاعدة المتكلمين أنه عارض للجواهر، فإنهم لا يقولون بحصول المزاج ولا يقولون بوجود الهيئة والكم والعرض، فليس عروض ما ذكر في الحقيقة إلا للجواهر.

(قوله: ولعل ما في الكتاب رأي الشارح) كلمة «لعل» غير مناسب هاهنا؛ لأن الظاهر المتبادر من كلام الشارح أنه رأيه لا نقله.

(قوله: ولك أن تستدل... إلخ) هذا الاستدلال واقع في كثير من الكتب، والمتبادر من عبارة المحشي أنه من عنده.

(قوله: بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل... إلخ) ويمكن أن يقال: إنه حينئذ يؤول إلى الإيجاب كما تقول الفلاسفة: إن كون الواجب موجبًا ليس كإيجاب النار حرارة بدون العلم والإرادة اللازمين، فإنهم يقولون: إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، لكن المشيئة لازمة، فليتأمل.

(قوله: أي مستمر) إنما فسر به؛ لئلا يكون الكلام لغوًا؛ لأن المراد من المستند المذكور القديم المستند؛ لأن الكلام فيه لأن حاصل قوله: «وإلا» أي: وإن لم يكن القديم واجبًا لزم استناده إليه، لكن الأولى في التفسير أن يقول: أي أمر دائم أبدي؛ ليظهر عدم جواز العدم ومنافاة القدم العدم، فعلى هذا لا وجه لإيراد الاستناد بشروط متعاقبة، فإن المستند بالشروط المتعاقبة لا يكون إلا حادثًا، وحمل المستند على المطلق وحمل القديم على المستمر لا للاحتراز عن اللغو، بل لأن المقصود إثبات عدم جواز العدم لا إثبات القدم خروج عن السياق بدون الضرورة، ووقوع في موارد الإشكال بلا سبب.

(قوله: فلا يلزم قدمه) أي: استمراره، أو المراد: فلا يلزم قدمه، وإذا لم يلزم قدمه لم يلزم استمراره، وإن جاز استمرار بعض الأشياء كالنفوس الناطقة عند الحكيم فلا يضرنا؛ لأن معنى اللزوم يكفي.

(قوله: نعم يرد أن يقال... إلخ) يجوز أن يشترط بعدم الحادث، ولا يجب انتهاء علل الأعدام إلى عدم يمتنع لذاته حتى يمتنع زوال عدم الحادث بوجوده؛ يعني: الحادث، وأجيب بأن علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده، فلذا وجب انتهاء علل الوجوب إلى وجود واجب لذاته، فقد وجب انتهاء علل العدم إلى عدم ممتنع لذاته هو سلب ذلك الوجود، وهذا ليس بشيء؛ لأن علة عدم المعلول عدم علته التامة، وهو قد يكون بعدم الشرط، وقد يكون بوجود المانع وغيرهما.

وقيل: أعدام الوجودات الحادثة لا يجب أن تنتهي إلى عدم ممتنع لذاته، لكن أعدام الوجودات الأزلية يجب أن تنتهي إلى عدم ممتنع لذاته كأعدام العقول العشرة والنفوس الفلكية مثلاً.

أقول: هذا أول البحث، فإنه يجوز أن يكون صدور القديم من الموجب القديم بشرط عدمي فيكفي في عدمه زوال ذلك الشرط.

[ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة]

* **قال الشارح**: [وأما الأعيان: **فلأنها لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. أما المقدمة الأولى: فلأنها لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان، وأما عدم الخلو عنهما فلأن الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز، فإن كان مسبوقًا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن، وإن لم يكن مسبوقًا يكون آخر في ذلك الحيز، بل في حيز آخر فهو متحرك، وهذا معنى قولهم: الحركة كونان في آنين في مكانين، والسكون كونان في آنين في مكان واحد**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: فإن كان مسبوقًا.... إلخ**) قال الفاضل المحشي: لو قيل: فإن كان مسبوقًا بكون آخر في حيز آخر فحركة، وإلا فسكون لم يرد سؤال آن الحدوث. تمَّ كلامه، لكن يلزم عدم اعتبار اللبث في السكون، وهو خلاف العرف واللغة[1].

واعلم أن الحركة والسكون على ظاهر عبارته عبارة عن الكون في الحيز المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز بعينه[2] أو في حيز آخر، ومآله إلى ما قيل[3] من أن الحركة هي الحصول الأول في المكان الثاني، والسكون هو الحصول الثاني في المكان الأول[4].

---

(١) فلا يتم الدليل على ما هو العرف واللغة، وهو صلاحية سؤال آن الحدوث إلا أن يحمل السكون على خلاف معنى العرف، تأمل.

(٢) وبه يشعر قوله: في السؤال كما لا يكون ساكنًا.

(٣) لا خفاء في أنه يلزم حينئذ أن يكون للجسم الكائن في حيز ثلاث آنات مثلاً سكنات، وألا يكون الأول بالقياس إلى السكون في الآن الثالث سكونًا.

(٤) اعلم أن إثبات السكونين في السكون بناءً على عدم بقاء الأعراض كما هو مذهب الأشعري.

ولو قيل: ينتقض تعريف كل واحد منهما بفرض الآخر منهما مثلاً إذا تحرك الجسم من حيز إلى حيز، ثم منه إلى الحيز الأول، ثم استقر فيه.

قلنا: المراد بالسبق السبق الاتصالي؛ أي: السبق من غير واسطة، ونوقض تعريف السكون بالحركة بالاستدارة.

وأجيب بما حاصله أن النقض إن كان باستدارة الجوهر الفرد على نفسه في حيزه، فلم يثبت القول منهم بها، ومجرد الاحتمال غير كافٍ في النقض[(١)]، وإن كان باستدارة الجسم فليس بمتحرك على الاستدارة حقيقة، ولا متحرك واحد بحركة واحدة، بل هناك متحركات بحركات متعددة الحركة الآينية[(٢)]، وهي الجواهر الفردة، ولو اعتبر مجموع تلك الحركات يخرج عن المورد؛ إذ الوحدة معتبرة في كل المورد على قياس ما قيل: إن التصديق على مذهب الإمام خارج عن مورد القسمة.

وقد يقال في الدفع: إن المعتبر في المورد هو الوحدة النوعية فلا تنافي التعدد الشخصي، وأيضًا يلزم أن يكون كون واحد سكونًا وحركة معًا عند من يقول ببقاء الأعراض، وقد يلتزم ذلك بناء على أنهم اتفقوا على أن اختلاف أنواع الكون ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية.

وفيه: إن هذا بحسب الظاهر ينافي القول بالتقابل بينهما، وإثبات الأنواع لمطلق الكون[(٣)] إلا أن يراد بالنوع المعني اللغوي، تأمل.

(قوله: وهذا معنى قولهم: الحركة كونان. . . . إلخ) قد اتفقوا على أن الجسم لا يوصف بالحركة ما لم يتصف بالسكون الأول في الحيز الثاني، ولا

---

(١) قد يقال: إن مجرد الإمكان في النقض كافٍ، ولا يلزم فيه الوقوع كما هو المشهور.

(٢) لا خفاء في أنه يلزم حينئذ أن يكون للجسم الكائن في حيز واحد ثلاث آنات مثلاً سكنات، وألا يكون للجسم السكون في الآن بالقياس إلى الكون في الآن الثاني سكونًا.

(٣) يعني: إن مرادهم بالكون هو الكون المسبوق بالكون الآخر دون مجموع الكونين كما هو ظاهر عبارتهم، وذهب إليه جمع، وإلا يلزم ألا تكون الحركة والسكون موجودين في الآخر حقيقة بل تأويلاً، كما أشرنا إليه في أصل الحاشية.

بالسكون إلا عند اتصافه بالسكون الثاني في المكان الأول، فاختار بعضهم أن الحركة مجموع السكونين في الآنين في المكانين، وأن السكون مجموع السكونين في الآنين في مكان واحد، والبعض الآخر أن الحركة هي الحصول الأول في المكان الثاني، والسكون هو الحصول الثاني في المكان الأول.

واعترض عليه بأنهم اتفقوا على وجود السكون بأنواعه الأربعة، ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الأعراض، ويمكن أن يجاب عنه بأن وجود أجزاء الكل بأسرها، ولو على سبيل التعاقب كافٍ في القول بوجود الكل.

قال الفاضل المحشي: يرد عليه أن ما حدث في مكان وانتقل إلى آخر في الآن الثالث، لزم أن يكون كونه في الآن الثاني جزء من الحركة والسكون معًا، فلا يمتازان بالذات، والحق أن الحركة كون أول في مكان ثانٍ، والسكون كون ثانٍ في مكان أول، وهذا ظاهر عند تجدد الأكوان بحسب الآنات، وأما على القول ببقائها، ففيه أيضًا إشكال[1]. تمَّ كلامه.

يعني: يلزم حينئذٍ أيضًا على القول ببقاء الأكوان عدم تميز الحركة والسكون بحسب الذات؛ بأن يكون كون واحد وسكونًا معًا، ولا خفاء في أن ذلك ليس بمستبعد جدًا، وقد يلتزم ذلك؛ إذ هم قد اتفقوا على أن اختلاف أنواع السكون ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية، والموجود في الحقيقة ههنا ليس إلا نفس السكون، والتحقيق يقتضي أن يكون هناك كون واحد بالشخص باقٍ بحسب ذاته، فله نسبة إلى حدود المسافة، فإن تبدلت النسبة في كل آن يفرض إلى غير ما كانت عليه في الآن السابق، فذلك السكون من هذه الحيثية حركة وإلا فسكون، ومن هذا ظهر لك أن قوله: «وهذا معنى قولهم: الحركة كونان» ليس على ما ينبغي.

❁ قال العصام: **(قوله: وأما الأعيان)** لا يخفى أن بعض الأعيان أيضًا

---

(١) على تقدير عدم بقائها لا تكون الحركة والسكون موجودين؛ لعدم اجتماع السكونين في الوجود، اللهم إلا أن يقال: يكفي في وجود الكل وجود أجزائه، ولو على سبيل التعاقب.

يعرف حدوثه بالمشاهدة، ولو قال في بيان المقدمة الأولى: فلأنها لا تخلو عن الحركة وما يقابلها لما اتجه عليه آن الحدوث، ولا يخفى أنه لم يثبت بما ذكره حدوث كل حركة وسكون؛ إذ لم يثبت حدوث حركة وسكون لم نشاهدهما، فلذا لم يكتف به، وأثبت حدوثهما فيما بعد، فما ذكره سابقًا لمجرد بيان طريق لمعرفة حدوث بعض الأعراض لا ليثبت به حدوث الأعيان.

(قوله: وهذا معنى قولهم: الحركة كونان في آنين في مكانين) يعني: أرادوا بقولهم: الحركة كونان في آنين في مكانين: إنها الكون في المكان الثاني بعد الكون في المكان الأول، وأرادوا بقولهم: الكون كونان في آنين في مكان واحد: إنه الكون الثاني فى المكان الاول بعد الكون الأول، فتسامحوا في جعل الكون السابق الذي هو شرط تحقق الحركة، والسكون جزأ منهما، ووجه تأويل كلامهم بأنه لو كان على ظاهره يلزم أن يكون الكون الثاني في المكان الأول مع الكون الأول فيه سكونًا ومع الكون الأول في المكان الثاني حركة، فيكون الكون الواحد جزأ من الحركة والسكون، فلا تتميز الحركة عن السكون بالذات؛ بمعنى: إنه يكون الساكن في آن سكونه شارعًا في الحركة، ولا يقول به أحد.

هذا ومن وجوده التأويل أنه يصدق تعريف الحركة على الكون الأول في مكان وكون ثان في مكان آخر، ولا يقال له: الحركة، ولو كان السكون هو الكونين في مكان لكان الكون الأول جزأ من الحركة والسكون، ولكان المتحرك من المكان الثاني إلى المكان الأول ساكنًا؛ لأن له كونين في مكان واحد، فمن قال: إن قوله: وهذا معنى قولهم... إلخ ليس على ما ينبغي؛ لأن في الحركة والسكون اختلافًا، فمنهم من قال: هما مجموع الكونين، ومنهم من قال: كون واحد لم يأت بشيء؛ لأن الشارح يوفق بين الفريقين برد عبارة أحدهما إلى ما قصده الآخر.

وبالجملة: لا يشمل التعريف الحركة الوضعية؛ لأنه لا كون للمتحرك بها إلا في المكان الأول، ويرد عليه أن شيئًا من الوجهين لا يوجب إلا صرف بيان الحركة عن ظاهره، وكأنه لذا قيل: الحق أن السكون مجموع الكونين في مكان

واحد، والحركة كون أول في مكان ثان، ومما يجب أن ينبه عليه: أن المراد بكونين في مكان أن أقل السكون ذلك وبالكون الثاني في مكان أول ما يعم الكون الثالث، وإلا يلزم أن يكون للجسم في مكان سكونان مع أنه لا يصدقه العرف واللغة، ولا يذهب عليك أنه سواء كانت الحركة والسكون الكونين أو الكون الثاني يستلزم عدم خلو العين عنهما عدم خلوه من الحادث؛ إذ الحركة والسكون متركبان منه اذ هما عينه، فهما حادثان أو يستلزمان الحادث، فلا حاجة بنا إلى إثبات حدوثهما بما ذكره الشارح.

* قال الكفوي: **(قوله: بالمشاهدة)** فلو قال: وأما الأعيان فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل كما قال في بيان حدوث الأعراض لكان أولى، فتأمل.

فالغرض هو التعريض بالشارح، ويحتمل أن يكون الغرض الإشارة إلى وجه آخر، وهاهنا وجه آخر ذكره محمد الشريف، وهو أن الأعيان لا توجد في الخارج بدون التميز والتشخص، وهما لا يكونان إلا بالأعراض، والأعراض كلها حادثة؛ لما ذكرنا، ولأنها غير باقية كما هو مذهب الأشاعرة.

(قوله: ولو قال في بيان المقدمة الأولى... إلخ) فيه أن منشأ الاتجاه ليس قوله: «لأنها لا تخلو عن الحركة والسكون حتى يندفع بتغيره» بل منشؤه هو قوله: «فإن كان مسبوقًا يكون... إلخ» فلا بد من تغييره كما فعله المحشي الخيالي حيث قال: لو قيل: «فإن كان مسبوقًا بكون آخر في حيز آخر فحركة وإلا فسكون» لم يرد سؤال آن الحدوث. انتهى.

اللهم إلا أن يقال: المراد أنه لو قال هاهنا كذلك وسرد ذيله موافقًا له لما اتجه آن الحدوث، فتأمل.

(قوله: يعني: أرادوا... إلخ) جعل قول الشارح: وهذا معنى قولهم: إشارة إلى تأويل قولهم: «وتطبيقًا» لما ذكره، ولم يعكس وإن جوزه المحشي صلاح الدين؛ لكونه مفاد ظاهر العبارة ومقتضى الوجهين الآتيين.

(قوله: بمعنى إنه يكون الساكن... إلخ) فسر عدم التميز بالذات بهذا المعنى إشارة إلى الجواب عما أوردوه هاهنا من أنه لا يلزم من الاشتراك في

جزء عدم الامتياز بجزء آخر حتى لا يمتازا بالذات؛ إذ الحركة تمتاز عن السكون بالسكون السابق في المكان الآخر، والسكون يمتاز عنها بالسكون الأول في المكان الأول، وما معنى الامتياز بالذات إلا هذا كالحيوان المشترك بين الإنسان والفرس، فإنهما وإن كانا مشتركين فيه إلا أن كلا منهما ممتاز عن الآخر بالجزء الآخر؛ أعني: الناطق في الإنسان والصاهل في الفرس، وتوجيه الجواب ظاهر.

أقول: يمكن الجواب عما أوردوه بأن ما ذكروه في الأجزاء الذهنية وكلامنا في الأجزاء الخارجية، وقياس إحداهما على الأخرى قياس مع الفارق، ولعل هذا قال شجاع الدين: «هذا» أي: لزوم عدم الامتياز بالذات مسلم، لكن بطلانه غير ظاهر، ولم يتنبه محمد الدباغي فقال: وبهذا التقرير ظهر أن ما قاله شجاع الدين ليس بسديد إلا أن يريد حمل قوله: «لا يمتاز بالذات» على «لا يمتازان بتمام الذات».

قيل: إذا انتقل الجسم مثلا إلى مكان آخر في الآن الثالث، وإلى آخر في الآن الخامس، وإلى آخر في الآن السابع لزم اشتراكهما في كل من الجزءين، فسقط ما قيل: إن الامتياز بجزء واحد يكفي، ولا يلزم في التمييز الذاتي الامتياز بجميع الأجزاء، فتأمل.

(قوله: على السكون الأول... إلخ) يعني: إن الجسم إذا كان في مكان في آن فانتقل منه إلى مكان آخر وكان فيه في آنين مثلاً يصدق تعريف الحركة على السكون الأول في المكان الأول، وعلى السكون الثالث الذي هو كون ثانٍ بالنسبة إلى المكان الثاني؛ فإنه يصدق عليهما كونان في آنين في مكانين مع أنهما ليسا بحركة، وأجيب عن هذا بأن المراد الكونان المتعاقبان المتصلان لا واسطة بينهما في آنين كذلك، والسكون الأول والثالث ليسا كذلك، وكذا الكلام في السكون أيضًا.

(قوله: لكان السكون الأول) من السكونين إذا كانا في مكان ثان جزء ثانيًا من الحركة أول من السكون، وقوله: «ولكان المتحرك من المكان الثاني إلى المكان الأول ساكنًا» باعتبار كونه في المكان الأول ساكنًا باعتبار كونه في

المكان الأول وكونه في المكان الثاني وفساده ظاهر تذكر، وأيضًا يصدق على ذينك الكونين تعريف السكون فينتقض.

(قوله: لأن الشارح يوفق بين الفريقين) إن أريد أنه يوفق بينهما بهذه العبارة فهو عين المتنازع فيه، وإن أريد أنه يوفق بينهما في مقام آخر أو في كتاب آخر فلا بد من بيانه.

(قوله: وبالجملة) ليس في محزه كما لا يخفى.

(قوله: لا يشمل التعريف) أي: تعريف الحركة بالسكونين في آنين في مكانين.

(قوله: الحركة الوضعية) وهي الحركة على الاستدارة كحركة الأفلاك.

قال القزويني: أجيب عنه بما حاصله: إن النقض إن كان بحركة الجوهر الفرد على نفسه في حيزه فلم يثبت القول منهم بها، ومجرد الاحتمال غير مفيد في النقض، وإن كان بحركة الجسم فهو ليس بمتحرك على الاستدارة حقيقة، ولا بمتحرك واحد بحركة واحدة، بل هناك متحركات بحركات متعددة وهي الجواهر الفردة، ولو اعتبر مجموع تلك الحركات يخرج عن المورد؛ إذ الوحدة معتبرة في كل مورد، ويحتمل أنه لم يلتفت إليه هذا المحشي؛ لأن مجرد الإمكان كافٍ في النقض كما هو المشهور، أو لأن المعتبر في المورد الوحدة النوعية، وذلك لا ينافي التعدد الشخصي كما قال القزويني على أن المقصود بيان سبب صرف التعريف عن ظاهره، ومجرد ورود النقض على ظاهره كافٍ في ذلك.

(قوله: لا يوجب إلا صرف بيان الحركة عن ظاهره) لا صرف بيان السكون أيضًا، فصرفه أيضًا عن ظاهره كما فعله الشارح ليس على ما ينبغي.

(قوله: ما يعم السكون الثالث) أي: في مكان ثالث، وكذا السكون الرابع والخامس وغيرهما في ذلك المكان الأول، إما بأن يراد بالثاني ماعدا الأول، أو بأن يعتبر الثانوية بالنسبة إلى قرينه السابق المتصل.

(قوله: وإلا) أي: وإن لم يكن المراد بكونين في مكان أن أقل السكون ذلك يلزم... إلخ، وأيضًا إن لم يكن المراد بالسكون الثاني في مكان أول ما

يعم السكون الثالث يلزم ألا يكون المتحرك من المكان الثاني إلى المكان الثالث متحركًا ولا ساكنًا أيضًا.

(قوله: الحركة والسكون الكونين) كما هو مقتضى ظاهر قولهم.

(قوله: أو الكون الثاني) كما هو مقتضى ظاهر ما ذكره الشارح؛ أي: في المكان الثاني أو في المكان الأول، والأول للحركة والثاني للسكون.

(قوله: متركبان منه) أي: من الحادث، وهو الكون الثاني في المكان الأول في السكون وفي المكان الثاني في الحركة.

(قوله: فهما حادثان) ناظر إلى الثاني أعم العينية.

(قوله: أو يستلزمان) ناظر إلى الأول؛ أعني: التركيب.

* قال الخيالي: **(قوله: فإن كان مسبوقًا... إلخ)** لو قيل: فإن كان مسبوقًا بكون آخر في حيز آخر فحركة وإلا فسكون لم يرد سؤال آن الحدوث.

(قوله: الحركة كونان... إلخ) يرد عليه أن ما حدث في مكان وانتقل إلى آخر في الآن الثالث لزم أن يكون كونه في الآن الثاني جزء من الحركة والسكون معًا، فلا يمتازان بالذات، والحق أن الحركة كون أول في مكان ثانٍ، والسكون كون ثانٍ في مكان أول، وهذا ظاهر عند تجدد الأكوان بحسب الآيات، وأما على القول ببقائها ففيه أيضًا إشكال.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: لو قيل... إلخ)** يعني: لو قيل بدل قوله: «فإن كان مسبوقًا بكون آخر في ذلك الحيز فهو ساكن»: فإن كان مسبوقًا بكون آخر في حيز آخر فحركة وإلا فسكون، لم يرد سؤال آن الحدوث بأنه خارج عن الحركة والسكون الآتي بقوله: «فإن قيل... إلخ» لأنه حينئذٍ يكون داخلاً في الكون؛ لأن معنى قوله: «وإلا» أي: وإن لم يكن مسبوقًا بكون آخر في حيز آخر، فيجوز ألا يكون مسبوقًا أصلاً بكون آخر، كما أنه في آن الحدوث أو لا يكون في حيز آخر بل في ذلك الحيز هذا، لكن يرد عليه أنه يلزم حينئذٍ عدم اعتبار اللبث في السكون، وهو خلاف العرف واللغة؛ فلذا أخرجه الشارح عنهما.

(قوله: يرد عليه آن ما حدث... إلخ) يعني: يرد على ظاهر هذين التعريفين

على ما ذهب إليه البعض من أن الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين، إن ما حدث في مكان واستقر فيه آنين، وانتقل منه في الآن الثالث إلى مكان آخر لزم أن يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزء من الحركة والسكون، فإن هذا الكون مع كون الأول يكون سكونًا، ومع الكون الثالث يكون حركة، فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات؛ بمعنى أنه يكون الساكن بالذات في آن سكونه؛ أعني: الآن الثاني شارعًا في الحركة، وذلك مما لا يقول به أحد.

وبما حررنا لك اندفع ما قيل: إن المقصود من قول الشارح: وهذا معنى قولهم: «الحركة كونان... إلخ» أن الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة، والمراد ما ذكره فلا يرد ما أورده المحشي بقوله: «ويرد عليه... إلخ» لأن مقصود المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف الظاهر، بأنه يرد على ظاهرهما الاعتراض، والحق ما ذكره الشارح؛ فلذا حملهما عليه لا أنه يرد على تقدير حملهما على ذلك.

واندفع أيضًا ما قيل: إن اشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الآخر، وإن أراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء، فذلك غير واجب في الحركة والسكون، ولا تصريح منهم به؛ إذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات أنه ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة، بل إنهما لا يتمايزان بحسب الوجود الخارجي بأن يكون تحقق كل منهما في الخارج ممتازًا عن الآخر، فإنه يلزم حينئذٍ أن يكون الشيء في الآن الثاني متصفًا بالحركة والسكون معًا، وذلك مما لا يقول به أحد.

(قوله: والحق أن الحركة كون أول... إلخ) هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله: «فإن كان مسبوقًا بكون آخر... إلخ».

(قوله: وهذا ظاهر) أي: كون هذين التعريفين صحيحًا ظاهر عند تجدد الأكوان بحسب الآنات على ما هو مذهب الشيخ الأشعري من عدم بقاء الأعراض؛ إذ حينئذٍ يتحقق الكون الأول والثاني.

وأما على القول ببقاء الأكوان ففيه إشكال أيضًا؛ إذ لا معنى حينئذٍ لكون الكون أولاً وثانيًا لعدم تعدده، اللهم إلا أن يفرض تعددها بحسب تتالى

الآنات، ولأنه يلزم أنه إذا حدث في مكان واستقر فيه آنين ألا يكون كونه في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثانٍ، ولا سكونًا لعدم كونه كونًا ثانيًا، وأنه إذا انتقل إلى مكان واستقر فيه آنين يلزم أن يكون كونه في الآن الثالث حركة لكونه كونًا أول في المكان الثاني.

ولا يخفى عليك أن ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الأكوان يرد على قولهم المذكور أيضًا، وعلى تقدير عدم بقائها يلزم ألا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود، اللهم إلا أن يقال: يكفي في وجود الكل وجود أجزائه ولو على سبيل التعاقب.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: لم يرد سؤال آن الحدوث)** نعم يرد على هذا التعريف أنه لايصح؛ لأنه حينئذٍ يكون الكون الواحد سكونًا، وهو يخالف قولهم: «الكون كونان». كذا نقل عنه.

أقول: وأيضًا يلزم أن تكون الحركة الكون الثاني، وهو يخالف قولهم: «الحركة كونان في آنين في مكانين».

واعلم أن سؤال آن الحدوث وإن لم يضر في إثبات حدوث الأعيان لكن يضر في حصر الأكوان في الأربعة المذكورة.

وقيل: يرد عليه الكون بعد الحركة، ويمكن أن ينال المراد المسبوقية بكون آخر بلا واسطة.

(قوله: يرد عليه أن ما حدث... إلخ) قيل: عليه أن المقصود من قوله: «وهذا معنى قولهم: الحركة كونان... إلخ» أن الكلام في التعريفين على قولهم مبني على المسامحة والتحقيق ما قدمناه، فلا يرد[1] ما ذكر.

أقول: إن ظاهر السوق وإن كان ما ذكره القائل لكن قول الشارح في شرح «تلخيص المفتاح»: «الحركة عند المتكلمين حصول جسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر» أعني: إنها عبارة عن مجموع الحصولين نص في العكس، وحينئذ لم يندفع الإيراد.

---

(١) أي: في قولنا: «لا يخلو عن الكون في الحين، فإن كان مسبوقًا... إلخ».

وأجيب عن الإيراد بأن اشتراك شيئين في جزء لا يستلزم عدم امتياز كل منهما عن الآخر بآخر، وإن أراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون، ولا تصريح منهم به.

(قوله: فلا يمتازان بالذات) يجري هذا فيما حدث في مكان ثم انتقل إلى آخر ثم إلى ثالث؛ حيث يلزم منه امتياز الحركتين بالذات؛ لاشتراكهما في الكون الثاني، تأمل.

(قوله: والحق أن الحركة... إلخ) يرد عليه سؤال آن الحدوث على ما لا يخفى.

(قوله: ففيه أيضًا إشكال) أي: كما أن في قولهم: «كونان في آنين في مكانين» إشكال، ووجه الإشكال في هذا: إنه لا معنى للأولية والثانوية على تقدير بقاء الأكوان، بل تكون الحركة حينئذٍ الكون في آنين في مكانين، والسكون السكون في آنين في مكان واحد، ووجه الإشكال في قولهم: ما مرَّ، وهو أنه على تقدير بقاء الأكوان لا معنى لتعدد السكون في التعريفين.

* قال المرعشي: **(قوله: بل تكون الحركة حينئذٍ السكون في آنين في مكانين... إلخ)** فحينئذ يرد عليه مثل ما مرَّ، وهو لزوم أن يكون السكون في الآن الثاني جزء من الحركة والسكون معًا في الصورة المذكورة، فلا يمتازان بالذات.

وليت شعري لـمَ لا يجوز أن يفسر الحركة حينئذٍ بالسكون في آن أول في مكان ثان، والسكون بالسكون في آن ثان في مكان أول، إلا أن يقال: إنه على القول ببقاء الأكوان يرد سؤال عدم الامتياز بالذات في جميع الصور على أي تفسير كان؛ لأن السكون الذي هو الحركة عين السكون الذي هو السكون بالذات وبالعكس، والفرق ليس إلا باعتبار الآنات والأمكنة، وهو[1] لا يوجب الامتياز بالذات.

نعم يجاب عنه بمثل ما سيجيء في القول الثاني في هذه الحاشية، جوابًا عن الإيراد المذكور؛ لأن التقييد جزء آخر.

---

(١) فإن زيدًا في السوق في النهار غيره في البيت في الليل.

* قال شجاع الدين: **(قوله: وإلا فكون)** أي: وإن لم يكن مسبوقًا بكون آخر في حيز آخر سواء كان مسبوقًا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه أو لا يكون مسبوقًا بكون آخر أصلاً كما في آن الحدوث.

(قوله: لم يرد سؤال آن الحدوث) أي: لم يلزم ألا يكون الكون في الحيز في آن الحدوث حركة ولا سكونًا، وألا يكون الموصوف به متحركًا ولا ساكنًا.

قال في الحاشية: نعم لم يرد على هذا التقرير سؤال آن الحدوث، لكن لا يصح؛ لأنه حينئذٍ يكون الكون الواحد سكونًا، وهو يخالف قولهم: الكون كونان. انتهى كلامه.

(قوله: فلا يمتازان بالذات) قلنا: هذا مسلم، لكن بطلانه غير ظاهر.

(قوله: والسكون كون ثانٍ في مكان أول) يرد عليه أيضًا الكون في آن الحدوث فإنه ليس بحركة؛ لأنه ليس كونًا أول في مكان ثانٍ، وليس بكون أيضًا؛ لأنه ليس بكون ثانٍ.

(قوله: ففيه أيضًا إشكال) وهو أن يكون كون واحد حركة وسكونًا معًا، ولا يكون الامتياز بينهما بالذات بل بالعوارض؛ لكون بطلانه غير ظاهر، بل الظاهر أن يكون الامتياز بين أنواع الأكوان بالعوارض.

* قال محمد الشريف: **(قال الشارح رحمه الله: أما المقدمة الأولى: فلأنها لا تخلو عن الحركة والسكون)** قيل: ولأن الأعيان لا توجد في الخارج بدون التمييز والتشخص، وهما لا يكونان إلا بالأعراض، والأعراض كلها حادثة لما ذكرنا، ولأنها غير باقية كما هو مذهب الأشاعرة.

(قوله: لم يرد سؤال آن الحدوث) نقل عنه: نعم يرد على هذا التعريف أنه لا يصح؛ لأنه حينئذٍ يكون السكون الواحد سكونًا، وهو يخالف قولهم: السكون كونان. انتهى.

وفيه أنه لو كان مراده أن السكون الواحد ليس سكونًا عندهم سواء كان مسبوقًا بكون آخر أو لا فهذا غلط؛ لأن الأكثرين على أن السكون كون واحد مسبوق بكون آخر في ذلك المكان، والحركة كون واحد مسبوق بكون آخر في

مكان آخر، مع أن الشارح أول الكونين بكون واحد مسبوق بكون آخر، وأشار إلى أنهم جعلوا الشرط شطرًا للمبالغة، ولا يخفى أن المراد من المسبوقية: المسبوقية بلا واسطة، فلا يرد ما قيل: «إن كلاً من التعريفين منتقض بأفراد الآخر» فإنه لو خرج شيء من مكانه وعاد إليه لصدق تعريف الكون عليه، مع أن ذلك الخروج والعود من أفراد الحركة.

ويصدق تعريف الحركة على السكون بعد الحركة، فإنه يصح أن يقال: إنه كون مسبوق بكون آخر وإن أراد أن الكون الواحد الذي لم يسبق عليه كون أصلاً ليس سكونًا عندهم، وهذا هو المتبادر من سياق الكلام، فإنه قال في القول الثاني: الحق والسكون كون ثانٍ، فكيف يبطل هاهنا الكون الواحد على الإطلاق؟ وأيضًا لم يتعرض لبطلان تعريف الحركة، فعلم أن إيراده الكون الغير المسبوق بكون آخر الذي يوهم بطلان تعريف الحركة أيضًا باطل.

قلنا: لا يلزم من هذا الخلاف بطلان التعريف، فإنه يجوز أن يكون تعريفًا بمعنى مجازي للكون، واختار المعنى المجازي؛ لكونه أهم في المقام، وظني أن هذا المنقول مما أسند إلى المحشي وافتري عليه، وإلا فكيف يرتكب عاقل إدخال شيء لا يكون من المعرف بأمر باطل ودفع سؤال لا يضر بأمر غير صحيح؟.

(قوله: يرد عليه أن ما حدث... إلخ) هذا الكلام منه إشارة إلى أن الإرجاع الذي اعتبره الشارح غير مرضي وغير ملتفت إليه غير مرضي وغير ملتفت إليه؛ لأن مرادهم صريح عند من هو واقف ومطلع على مقابلتهم، ومخالفتهم للقائلين بأن الحركة هي كون أول في مكان ثانٍ أو كون ثانٍ في مكان أول، أو إشارة إلى سبب الإرجاع وحقية ما ذكر، وإلا فلا حاجة لإيراده بعد العلم بما ذكر الشارح.

والأقوى في سبب الإرجاع أن يقال: إن الأكوان عندهم من الموجودات، فلو كان الحركة والسكون مجموع الكونين لم يكونا موجودين؛ لأن الأكوان عند من يقول بتجددها غير باقية، وأيضًا لا ينحصر الأكوان في الأربعة على تقدير كون كل منهما مجموع الكونين؛ لبقاء الأكوان الواحدة

خارجة من الأربعة، وهذه القرائن ترجح جانب الإرجاع وإن كان خلاف الظاهر والمتبادر من صريح كلامهم ومقابلتهم للآخرين.

(قوله: فلا يمتازان بالذات) أي: لا بجميع الأجزاء ولا ببعض الأجزاء، وفيه أنه وإن انتقل إلى آخر في الآن الثالث وإلى آخر في الآن الخامس وإلى آخر في الآن السابع مثلاً فلزم اشتراكهما في كل من الجزءين، إلا أنه اكتفى بجزء واحد؛ لكون المراد واضحًا عند من يكفيه الرمز والإشارة، فسقط ما قيل: إن الامتياز بجزء واحد يكفي، ولا يلزم في التميز الذاتي ـ أي: تميز الذوات والماهيات بعضها من بعض ـ الامتياز بجميع الأجزاء وإن كانا من المتبادلين، كالزوج والقرب مثلاً.

(قوله: وهذا ظاهر عند تجدد الأكوان) الأولى أن يقول: وهذا التحقيق مبني على القول بتجدد الأكوان سواء كان القائل به قائلاً بتجدد جميع الأعراض كالأشاعرة أو لا، ولم يعترض عليه بأنه لا يصح على القول بقائها، فإنه لا معنى للاعتراض على قول الحنفي بأنه لا يصح على مذهب الشافعي، بل كان الأولى أن يقول: لزوم عدم الامتياز بين الحركة والسكون بالذات كما يبطل القول بكونهما عبارة عن مجموع الكونين يبطل القول بالأكوان أيضًا، تأمل.

* **قال الشارح: [فإن قيل: يجوز ألا يكون مسبوقًا بكون آخر أصلاً كما في آن الحدوث، فلا يكون متحركًا، كما لا يكون ساكنًا. قلنا: هذا المنع غير مضر؛ لما فيه من تسليم المدعى على أن الكلام في الأجسام التي تعددت فيها الأكوان، وتجددت عليها الأعصار والأزمان، وأما حدوثهما: فلأنهما من الأعراض، وهي غير باقية، ولأن ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال إلى حال تقتضي المسبوقية بالغير، والأزلية تنافيها، ولأن كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار، وكل سكون فهو جائز الزوال؛ لأن كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة، وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فإن قيل. . . . إلخ)** منع للمقدمة القائلة بأن الأعيان لا تخلو عن الحركة والسكون.

(قوله: كما لا يكون ساكنًا) مشعر بأن توهم السكون فيه أبعد من توهم الحركة، وليس كذلك بل الأمر بالعكس.

(قوله: قلنا: هذا المنع غير مضر) الظاهر أن هذا على قانون المناظرة جواب عن المنع بتغيير الدليل[(١)]، تأمل.

(قوله: تقتضي المسبوقية بالغير) سبقًا زمانيًا.

وفيه: إنه إن أريد بالغير ما هو غير جنس الحركة[(٢)]، فالاقتضاء في حيز المنع، وإن أريد به ما هو من جنسها؛ أعني: سبق بعض الأفراد من الحركة على البعض الآخر منها، فالاقتضاء مسلم لكن لا يفيد المطلوب؛ أعني: حدوث مطلق الحركة أو الفرد المنتشر؛ إذ حاصله حينئذٍ أن ماهية الحركة تقتضي سبق كل فرد منها بفرد آخر، ولا شك أنه لا يلزم منها إلا حدوث الأفراد دون حدوث مطلق الحركة، والحال أن الكلام فيه.

وقد يقال: إن سبق فرد منها على فرد آخر منها إلى غير النهاية، ولو على سبيل التعاقب باطل ببرهان التطبيق، فلا بد أن ينتهي إلى فرد لا يكون مسبوقًا بآخر، فيلزم حينئذ حدوث المطلق ويتم المطلوب.

(قوله: ولأن كل حركة.... إلخ) فيه مثل ما مرَّ وقد عرفت ما فيه، وأيضًا أن التقضي وعدم الاستقرار ليس إلا في النسبة، والإضافة إلى حدود المسافة دون ذات الحركة، ولا يلزم من تغير الإضافة وحدوثها حدوث ما هو ذات الإضافة مع أن المقتضي للمسبوقية بالغير، وعدم الاستقرار هي الحركة بمعنى القطع لا الحركة بمعنى التوسط، والكلام ليس إلا في الحركة بمعنى التوسط[(٣)]؛ أعني: كون المتحرك بين المبدأ والمنتهى، فليتأمل.

---

(١) حاصله: إن الكائن في الحيز إن لم يكن كونه مسبوقًا بكون، فأمر الحدوث بيِّن وإلا فلا يخلو من أن يكون كونه مسبوقًا بالكون السابق لذلك الحيز بعينه فسكون وإلا فحركة.

(٢) مثل الانتقال من الموازاة بالساكنات إلى الموازاة بالبعض الآخر منها، ومن البيِّن أن المصدقية باعتبار الموازاة لا تنافي هذلية الحركة.

(٣) إذ هي موجودة حقيقة وهي من الأعراض، وأما الحركة بمعنى القطع فأمر وهمي لا شيء محض على ما بُين في موضعه كالزمان.

(قوله: لأن كل جسم.... إلخ) وكذا الجوهر، فلا يتجه أن الدليل لا يرد على الدعوى.

(قوله: وقد عرفت أن ما يجوز عدمه.... إلخ[١]) فيه: إن المعلوم مما سبق ليس إلا تنافي القدم بنفس وقوع العدم دون جوازه، ومن البيِّن المكشوف أنه لا منافاة بين إمكان العدم وبين القدم، إلا أن يراد بالجواز الجواز الوقوعي والإمكان بحسب نفس الأمر، لكن حينئذ لا يرد الدليل؛ أعني: قابلية الجسم للحركة على الدعوى.

قال الفاضل المحشي، رحمه الله: فإن قلت: جوازه لا يستلزم وقوعه، فيجوز أن يوجد سكون مستمر[٢].

قلت: جوازه يستلزم جواز سبق العدم؛ لأن القدم ينافي العدم مطلقًا، وبه يتم المقصود. تمَّ كلامه. ويرد عليه: إن هذا إنما يتم لو كان التنافي ذاتيًا لا عرضيًا، وذلك لم يثبت بعد.

* قال العصام: **(قوله: فلا يكون متحركًا كما لا يكون ساكنًا)** فيه إشارة إلى أن انتفاء كونه ساكنًا أظهر من انتفاء كونه متحركًا، ووجهه: أن السكون هو الكون الثاني، وهذا كون أول فليس من السكون في شيء، وأما الحركة فهو الكون الأول بعد الكون في حيز آخر، وهذا كون أول، لكن ليس بعد الكون في حيز آخر.

(قوله: قلنا: هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى) مدعى هذا الدليل أن العين لا تخلو عن الحركة والسكون، وتجويز أن تخلو عنهما بأن يكون في أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه، ولو أريد المدعى في هذا المقام وهو أن الأعيان كلها حادثة، أو أنها لا تخلو عن الحوادث فتجويز كون عين في أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه أيضًا.

---

(١) لا خفاء في أن المراد بالامتناع في قولهم: «ما ثبت قدمه يمتنع عدمه» ما يعم الذاتي والغيري، ومن ادعي الذاتي فلا بد له من بيان، تأمل.

(٢) من الأزل إلى الأبد مع جواز عدمه في نفسه، وهو لا ينافي القدم.

فالجواب أن يقال: من الرأس، أما المقدمة الأولى فلأن الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز، وهو إما مسبوق بالكون في هذا الحيز أو بالكون في حيز آخر، أو غير مسبوق بكون آخر، والكل حادث بلا خفاء.

(قوله: على أن الكلام في الأجسام التي تعددت فيه الأكوان... إلخ) لو قيل: الأجسام التي تعددت فيه الأكوان لا يخلو عن الكون في حيز، فإن كان مسبوقًا بكون آخر... إلخ يتجه عليه المنع بأنه يجوز ألا يكون مسبوقًا بكون آخر، فلا ينفع تخصص الكلام إلا أن يتكلف ويقال: المراد: أنها لا تخلو عن الكون الثاني في حيز، فيصح قوله: فإن كان مسبوقًا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن، وإن لم يكن مسبوقًا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك لكن بعد يتجه أنه لا يثبت به أنه لا يخلو ذلك العين عن الحركة والسكون؛ لأن ذلك العين أيضًا في آن الحدوث يخلو عن الحركة والسكون.

نعم يثبت أن لهذا العين حركة أو سكون، وهو كاف في أنه لا يخلو عن الحادث، ولنا أن نقول: لو تم أن العين لا تخلو عن الحركة والسكون لكان قديمًا؛ لأنه يستدعي ألا يكون له كون أول، ولا يكون لكونه أول وإلا لخلا في أول كونه عن الحركة والسكون.

لا يقال: تخصيص الكلام بالأجسام المذكورة يفوت إثبات حدوث جميع الأعيان؛ لأنا نقول: ما لم تتعدد فيه الأكوان مستغن عن البيان، والأولى أن يقال على أن الكلام في الأجسام والجواهر التي تعددت فيها الأكوان، والتوجيه يقتضي تقديم الجواب الثاني؛ لأن في الأول تسليم المنع ودعوى عدم الضرر، وفي الثاني دفع المنع، ففي تأخير الجواب الثاني دفع المنع بعد إبهام القبول.

(قوله: وأما حدوثهما فلأنهما من الأعراض، وهي غير باقية) الأولى وقد ثبت حدوثهما، وما ذكره عن عدم بقائها فإنما هو على مذهب الأشعري.

(قوله: تقتضى المسبوقية) أي: الزمانية بالغير، وهو الحال الأول، وكون الحركة على التقضي يستلزم عدمها المنافي لقدمها، وكون السكون جائز الزوال

ينافي القدم الموجب لامتناع الزوال، وفيه بحث؛ لأن الإمكان الذاتي لا ينافي القدم.

(قوله: وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه) فيه أن ما عرفت أن العدم ينافي القدم لا منافاة إمكانه إياه.

* قال الكفوي: **(قوله: لا يوجب تسليمه أيضًا)** إذ تسليم حدوث البعض لا يوجب تسليم حدوث الكل، وأنت خبير بأن التجويز المذكور يوجب تسليم حدوث العين الخارج عن القسمين الحركة والسكون، والدليل الذي ذكر في بيان حدوث القسمين يوجب تسليم حدوث القسمين، فيلزم تسليم حدوث الكل وتم الدست.

(قوله: ولنا أن نقول) لا يخفى أن السؤال من طرف الخصم، فلا يناسب التعبير بـ«لنا».

(قوله: لكان قديمًا) يمكن أن يقال: إن المراد أنه لا يخلو عنهما في طرف الأبد ما دام موجودًا لا أنه لا يخلو عنهما في طرف الأزل، فيندفع الإشكال والخلل.

(قوله: الأولى، وقد ثبت حدوثها) هذا ينافي ما ذكره قبل من أنه لم يثبت بما ذكره قبل حدوث كل عرض، بل الثابت حدوث ما يشاهد؛ ولذا لم يكتفِ به فيما بعد.

(قوله: وقد ثبت) بقولنا: «أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة... إلخ» يمكن أن يقال: أراد الشارح تكثير الأدلة.

(قوله: وهو الحال الأولى) أي: المراد بالغير هو الحال الأولى التي هي السكون الأول في المكان الأول؛ وذلك لأن الحركة إما مجموع السكونين، فالسكون الأول شطر أول من الحركة، وأما السكون الثاني في المكان الثاني، فالسكون الأول في المكان الأول شرط لها، فعلى كلا التقديرين تكون الحركة مسبوقة بالسكون الأول، والأزلية تنافي ذلك، وفي هذا التقرير رد على المحشي القزويني حيث قال: إن أريد بالغير ما هو غير جنس الحركة فالاقتضاء في حيز المنع، وإن أريد به ما هو من جنسها؛ أعني: سبق بعض من الحركة على البعض الآخر منها فالاقتضاء مسلم، لكن لا يفيد المطلوب؛ أعني:

حدوث مطلق الحركة؛ إذ حاصله حينئذٍ: إن ماهية الحركة تقتضي سبق كل فرد منها بفرد، ولا شك أنه لا يلزم منه إلا حدوث الأفراد دون حدوث مطلق الحركة، والحال أن الكلام فيه. انتهى.

ووجه الرد ظاهر لا سترة فيه، ثم إن تسليم الاقتضاء على تقدير الشق الثاني من ترديده ليس في محزه؛ إذ ظاهر أن ماهية الحركة لا تقتضي سبق كل فرد منها بفرد على أن حدوث كل فرد من أفراد الحركة كافٍ في المقصود هاهنا؛ إذ المقصود هاهنا إنما هو حدوث كل فرد دون حدوث المطلق، ولذا قال محمد الشريف: الاعتراض بأن الدليلين الأخيرين لإثبات حدوث الحركة لا يستلزمان إلا حدوث جزئيات الحركة لا الحركة المطلقة زائد لمجيئه بعينه في كلام الشارح.

(**قوله: لأن الإمكان الذاتي لا ينافي القدم**) قيل: أقول: هذا مسلم لكنه يندفع بحمل الجواز في كلام الشارح على الإمكان الاستعدادي الوقوعي، وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجبًا لا بالذات ولا بالغير، وهو أخص من الإمكان الذاتي؛ لأنه ما لا يكون طرفه المخالف واجبًا بالذات، ولا شك أن جواز الزوال بهذا المعنى ينافي القدم، إلا أنه لم يقم دليل على أن كل سكون فهو جائز الزوال بهذا المعنى؛ لجواز أن يكون مانع عن زوال بعض الكون بأن يكون مستندًا إلى الفاعل الموجب. انتهى، فتأمل.

* قال الخيالي: (**قوله: فهو جائز الزوال**) فإن قلت: جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز أن يوجد سكون مستمر.

قلت: جوازه يستلزم سبق العدم؛ لأن القدم ينافي العدم مطلقًا وبه يتم المقصود.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: (**قوله: إن قلت: جوازه... إلخ**) يعني: إن ما ثبت.

قيل: إن القدم ينافي طرئان العدم، وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز ألا يخرج من القوة إلى الفعل، فحينئذٍ يجوز أن يوجد سكون قديم مستمر إلى الأبد مع كونه جائز الزوال في نفسه، فلا يلزم حدوثه .

(**قوله: قلت: جوازه... إلخ**) يعني: إن جواز الزوال وإن لم يستلزم

طريان العدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم عليه؛ لأن القدم ينافي طريان العدم مطلقًا؛ أي: بالفعل، وبالإمكان؛ لأن القديم إن كان واجبًا لذاته فظاهر أنه ممتنع عدمه مطلقًا، وإن كان غيره المستند إليه بطريق الإيجاب بواسطة، أو بلا واسطة فلأن إمكان عدمه يستلزم إمكان عدم الواجب، أو إمكان تخلف المعلول عن علته التامة، فجواز زوال السكون يكون منافيًا لقدمه، فيكون مسبوقًا بالعدم فيكون حادثًا، وبه ـ أي: باستلزام جواز الزوال ـ سبق العدم ثبت المقصود؛ أعني: إثبات حدوث السكون وإن لم يستلزم طريان العدم.

ولا يخفى عليك أن هذا إنما يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتيًا كما في الواجب لذاته، فيمتنع زواله امتناعًا ذاتيًا، فلا يمكن زواله أصلاً أما إذا كان المنافاة بالغير كما في القديم المستند إلى الموجب القديم فلا؛ إذ يجوز أن يكون عدمه ممتنعًا بالغير وممكنًا بحسب الذات، نعم لو ثبت أن ما ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات بإثبات أن كل ما هو قديم، فهو واجب لذاته على ما ذهب إليه بعض المتأخرين لتمَّ لكنه لم يثبت.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: لأن القدم ينافي العدم)** ولا جواز للشيء مع منافيه، فلا جواز للزوال مع القدم، فإذا جاز الزوال فلا يكون قديمًا فيكون حادثًا مسبوقًا بالعدم.

(قوله: مطلقًا) أي: سواء كان سابقًا أو لاحقًا أمامنا فإنه العدم السابق، فلأن القدم عدم المسبوقية بالعدم، وأما متلفاته اللاحق فلما مرَّ.

* قال المرعشي: **(قوله: فإذا جاز الزوال فلا يكون قديمًا... إلخ)** قال بعض الأفاضل: وفيه بحث؛ لأن الإمكان الذاتي لا ينافي القدم. انتهى.

أقول: هذا مسلم؛ لأن الامتناع في قولهم: ما ثبت قدمه امتنع عدمه، أعم من الامتناع بالذات كما في الواجب بالذات، ومن الامتناع بالغير كما في الواجب بالغير، وما كان وجوده واجبًا بالغير[1] فعدمه ممكن بالذات، لكن

---

(١) فصفات الواجب فإن عدمها جائز بالنسبة إلى ذاتها وإن لم يجز بالنسبة إلى ذات موصوفها وهو الله تعالى كذا في حاشية العجمي عبد الرحمن.

يمكن الجواب عنه بأن مراد الشارح من الجواز الإمكان الاستعدادي والوقوعي، وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجبًا لا بالذات، ولا بالغير حتى لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال بوجه، وهو أخص من الإمكان الذاتي؛ لأنه ما لا يكون طرفه المخالف واجبًا بالذات، وإن كان واجبًا بالغير كذا في منهوات مسعود الرومي.

ولا شك أن الإمكان الاستعدادي ينافي القدم، لكن فيه بحث؛ لأنه قد حكم على كل سكون بأنه جائز الزوال، ولم يقم دليل على أن كل سكون، فهو جائز الزوال؛ بمعنى: الإمكان الاستعدادي، نعم زوال السكون في بعض الأجسام بالفعل يدل على أن زوال سكون ذلك الجسم ممكن بالذات.

ولما كانت الأجسام متماثلة الحقائق عند المتكلمين ثبت أن كل جسم لا تأبى ذاته عن قبول الحركة والسكون؛ لأن مقتضى الطبيعة لا يتخلف، لكن يجوز أن يكون في بعضها مانع عن زوال السكون بالفعل، بأن يكون السكون مما يقتضيه الفاعل الموجب والمقام مقام الاستدلال، فما لم يقم دليل على انتفاء المانع عن زوال السكون في كل جسم ساكن لا يصح إرادة الإمكان الاستعدادي.

* قال شجاع الدين: **(قوله: فيجوز أن يوجد سكون مستمر)** ولا يقع عدمه وزواله، بل يبقى على الجواز بدون وقوعه، فلا ينافي قدم الكون جواز عدمه وزواله.

(قوله: لأن القدم ينافي العدم) فيه إنا لا نسلم أن القدم ينافي جواز العدم، بل إنما ينافي وقوع العدم، فمجرد جواز زوال الكون لا يثبت حدوثه.

(قوله: مطلقًا) أي: سواء وقع العدم بالفعل أو يبقى على جوازه.

* قال محمد الشريف: **(قال الشارح: لأن كل جسم فهو قابل للحركة)** سواء كانت آنية أو وضعية، فلا يرد النقض بالأفلاك.

(قال الشارح: بالضرورة) أي: بالبداهة، وقد أوردت اعتراضات بعضها زائدة لمجيئها بعينها في كلام الشارح، وهو أن الدليلين الأخيرين من أدلة حدوث الحركة لا يستلزمان إلا حدوث جزئيات الحركة لا الحركة المطلقة،

وبعضها ظاهر الاندفاع، وهو منع قابلية كل جسم للحركة، ولذا لم يلتفت الشارح إليه.

* **قال الشارح**: [وأما المقدمة الثانية: فلأن ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل، وهو محال، وهاهنا أبحاث: الأول: أنه لا دليل على انحصار الأعيان في الجواهر والأجسام، وأنه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا أصلاً، كالعقول والنفوس المجردة التي تقول بها الفلاسفة. والجواب: إن المدعي حدوث ما ثبت وجوده بالدليل من الممكنات، وهو الأعيان المتحيزة والأعراض؛ لأن أدلة وجود المجردات غير تامة على ما بيَّن في «المطولات»].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وهو محال)** للزوم خلاف المفروض.

(قوله: وأنه يمتنع. . . . إلخ) عطف[1] على مدخول «على».

* قال العصام: **(قوله: وإنه يمكن وجود ممكن يقوم بذاته)** الواو حالية فتفطن، ولا تخرج عن الطريق السوي، وقد قال بالنفوس المجردة بعض المتكلمين أيضًا كالغزالي، وإنما جعل المدعى حدوث ما ثبت وجوده؛ لأن ما لم يثبت لا يصلح دليلاً على وجود الصانع، وفيه بحث؛ لأن ما لم يثبت وجوده وإن كان لا يصلح دليلاً لكن لا بد من دعوى حدوثه على تقدير تحققه، وإلا فلا يثبت أن المحدوث للعالم هو الله؛ لجواز أن يكون القديم الآخر، إلا أن يقال: هنا لا يثبت إلا احتياج العالم إلى القديم، وإنه لا بد من قديم تستند إليه الحوادث، وإما أنه الواجب لذاته وواحد إلى غير ذلك، فله بحث آخر فلا يطلب من هنا، فإن تمَّ بطلان تعدد القدماء أو بطلان تعدد الصانع تم وإلا فلا.

* قال الكفوي: **(قوله: الواو حالية)** هذا مبني على نسخة وأنه يمكن وجود ممكن، وأما على نسخة وإنه يمتنع وجود ممكن فهي عاطفة على مدخول على كما قال القزويني وغيره.

---

(١) لعل قوله: «وإنه يمتنع» من قبيل العطف على طريق التفسير، ويؤيده الجواب.

* قال ولي الدين: **(قوله: الواو حالية)** هذا بناء على نسخته، وأما النسخ التي وقعت فيها كلمة «يمتنع» بدل «يمكن» فلا شبهة في كون الواو عاطفة، فتفطن ولا تَمِلَ عن الحق.

(قوله: كالغزالي) إنما قال: «كالغزالي» لأن غيره أيضًا قال به، مثل: الإمام الراغب الأصفهاني والحليمي، والمحققين من الصوفية.

* قال الخيالي: **(قوله: لا دليل على انحصار الأعيان. . . .إلخ)** والاستدلال بأن المجرد يشارك الباري تعالى في التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر، فيلزم التركيب ليس بشيء؛ إذ الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يستلزم التركيب، على أنه يجوز أن يمتاز بتعين عدمي كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب.

(قوله: لأن أدلة وجود المجردات غير تامة) كما أن أدلة نفيها كذلك منها ما سبق آنفًا، ومنها ما يقال ما لا دليل عليه يجب نفيه وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها فإنه سفسطة، ويجاب بأن الدليل ملزوم للمدلول، وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم، على أن عدم الدليل في نفس الأمر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد، وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم بالبداهة لا بأنه لا دليل عليه.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: والاستدلال بأن المجرد. . . إلخ)** تقريره أن وجود المجرد ممتنع؛ إذ لو وجد لمشاركه البارئ في التجرد لكن التالي باطل فالمقدم مثله، أما الملازمة فظاهر، وأما بطلان التالي فإنه لو شاركه لامتاز عنه بقيد آخر، فيلزم التركيب في ذاته تعالى المستلزم للإمكان، وهو محال.

وتقرير الجواب: أنا لا نسلم أن هذه المشاركة تستلزم التركيب؛ لأنه مشاركة في العوارض السلبية؛ إذ معنى التجرد عدم التحيز، والشركة في العوارض خصوصًا في السلبية لا تستلزم التركيب، فإنه يجوز أن يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما عداه بالذات مع شركته في العوارض، وعلى تقدير تسليم أنه شركة في أمر ذاتي، فلا نسلم أن ما به الامتياز أيضًا ذاتي حتى يلزم التركيب،

لـم لا يجوز أن يكون بتعين عدمي خارج عن حقيقته على ما ذهب إليه المتكلمون من أن تعين الواجب أمر عدمي كما بُين في محله.

(قوله: ومنها ما يقال: ما لا دليل... إلخ) تقريره: إن المجردات لا دليل على وجودها، وكل ما لا دليل على وجوده يجب نفيه، فالمجردات يجب نفيها، أما الصغرى فبإبطال الدلائل الدالة على وجودها، وأما الكبرى فلأنه لو لم يجب نفيه لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وأنه سفسطة.

وتقرير الجواب: أنا لا نسلم الكبرى، فإن الدليل ملزوم والمدلول لازم، وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه أعم، فيجوز أن يكون الشيء متحققًا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم.

(قوله: على أن عدم الدليل... إلخ) حاصله: إن أريد بقوله: «لا دليل على وجود المجردات» أنه لا دليل في نفس الأمر منعناه؛ لأن عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الأمر، وإن أريد أنه لا دليل عندنا فمسلم، لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز أن يكون موجودًا في نفس الأمر، فلا يكون المجردات مما لا دليل عليه فيجب نفيه.

(قوله: وعدم حضور الجبال الشاهقة... إلخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل: لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة، فأجاب عنه بأنه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور، وإلا لكان لنعلم به استدلاليًا.

❊ قال أحمد بن خضر: **(قوله: والاستدلال بأن المجرد يشارك... إلخ)** تقريره: إنه يمتنع وجود عين مجردة؛ إذ لو وجدت لشاركت الباري تعالى في التجرد والتالي باطل فكذا المقدم، أما بطلان التالي فلأنه لو شارك المجرد في التجرد يمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في الباري تعالى وهو باطل؛ لأن التركيب يستلزم الإمكان لعلة الاحتياج، وهو تعالى واجب لذاته.

وتقرير الجواب: إنا لا نسلم بطلان التالي، وقولهم: «الاشتراك يستلزم التركيب» قلنا: لا نسلم، وإنما يستلزم أن لو كان المشترك أمرًا ذاتيًا، وهاهنا

ليس كذلك، ولو سلم فما به الامتياز يجوز أن يكون المعين الذي هو أمر عدمي كما هو مذهب المتكلمين.

(قوله: ما لا دليل عليه) وتقريره: إن وجود المجردات مما لا دليل عليه، وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه، فالمجردات يجب نفيها.

وقوله: «وإلا لجاز... إلخ» دليل الكبرى، تقريره: وإن لم يجب نفي ما لا دليل عليه لجاز... إلخ؛ لأن حضور الجبال الشاهقة عندنا ولا نراها مما لا دليل عليه.

وقوله في الجواب: «بأن الدليل ملزوم... إلخ» معارضة في المقدمة، وهي الكبرى.

وقوله: «على أن عدم الدليل في نفس الأمر... إلخ» كلام على الصغرى.

حاصله: إن قولكم: «المجردات مما لا دليل عليه» إن أردتم به عدم الدليل عليها في نفس الأمر فممنوع، وإن أردتم عدمه عندكم فمسلم، ولكن لا يفيدكم؛ إذ يجوز أن يكون الدليل معدومًا عندكم ويكون موجودًا في نفس الأمر، فلا تكون المجردات مما لا دليل عليه.

وقوله: «وعدم حضور... إلخ» جواب سؤال مقدر، كأنه قيل: لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة من انتفاء دليل الحضور، فأجاب بأنه معلوم بالبديهة لا بانتفاء دليل الحضور.

* قال المرعشي: **(قال الشارح: وأنه يمتنع وجود ممكن... إلخ)** إن كان المراد أن وجود ممكن ما كذلك واسطة بين الجسم والجوهر، ولا دليل على امتناعه حتى يتم الانحصار فيهما فغير صحيح؛ لأن العين عند المتكلمين مخصوصة بالمتحيز كما[1] سبق، فلا تكون المجردات واسطة لعدم دخولها في الأعيان، وإن كان المراد اعتراضًا آخر على حصر العالم في الأعيان والأعراض، فيكون الجواب ناقصًا عن دفع الاعتراض الأول، ويمكن الجواب

---

(١) لأن المصنف قد فسر العين بما له قيام بذاته وبين الشارح أن معنى القيام بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر وعند الفلاسفة استغناؤه عن محل بقومه.

بأن المراد من الأعيان ما هو المفسر عند الحكيم، وهو يعم المجرد أيضًا.

(قوله: معارضة في المقدمة وهي الكبرى) لم يحمل هذا السؤال على المنع؛ لئلا يلزم منع المقدمة المدللة، ولو حمل هذا على المنع.

وقوله: «على أن عدم... إلخ» على الترديد في الصغرى حاصله: إن أردت أنه لا دليل في نفس الأمر فالصغرى ممنوعة، وإن أردت أنه لا دليل عندك فمسلمة لكن الكبرى ممنوعة، ولو حمل قوله: «وعدم حضور الجبال الشاهقة... إلخ» على منع دليل الكبرى لكان الكلام صحيحًا أيضًا.

(قوله: ولكن لا يفيدكم؛ إذ يجوز أن يكون... إلخ) الظاهر أن هذا منع للكبرى؛ لأن الصغرى قد سلمت، ففي قوله: السابق كلام على الصغرى[1] مسامحة؛ لأنه كلام على الكبرى أيضًا.

* قال شجاع الدين: **(قوله: والاستدلال... إلخ)** أي: الاستدلال على وجود المجردات بأنه لو كان المجرد عن الجسم موجودًا لشاركه الباريء تعالى في مفهوم المجرد؛ إذ يصدق على الباريء تعالى أنه مجرد؛ أي: ليس بجسم ولا جسماني، ولا بد أن يكون فيه مميز ما به الاشتراك؛ إذ لا بد له مما به الامتياز، فيلزم أن يكون الباريء مركبًا مما به الاشتراك ومما به الامتياز، وهو محال، فوجود المجرد محال.

(قوله: فيلزم التركيب) أي: يلزم أن يكون الواجب تعالى مركبًا من المشترك، وهو مفهوم المجرد ومن المميز؛ إذ لا بد للمشترك من المميز، وكون الباريء تعالى مركبًا محلاً لاستلزامه الإمكان المحال.

(قوله: سيما السلبية... إلخ) أي: التجرد عرض سلبي؛ إذ معناه: ألا يكون الشيء جسمًا ولا جسمانيًّا وليس بذاتي، وما به الاشتراك إذا كان عرضيًّا لا يلزم أن يكون له مميز ذاتي، فلا يلزم التركيب، فإن المستلزم للتركيب هو الاشتراك في الذاتي.

---

(١) مبنى المسامحة أنه لما كان الترديد في الصغرى على كلا التقديرين جعل الجميع كلامًا على الصغرى.

(قوله: فلا يلزم التركيب) لأن التعيين المعدوم لا يكون جزءاً من الموجود.

(قوله: ما سبق آنفًا) من قوله: «إن المجردات تشارك الباريَ تعالى».

(قوله: ما لا دليل عليه... إلخ) وتقرير الدليل: إن المجرد لا دليل على وجوده، وكل ما لا دليل على وجوده يجب انتفاؤه وعدمه ينتج أن المجرد يجب عدمه، وما يجب عدمه يمتنع وجوده، فالمجرد يمتنع وجوده، وهو المدعى.

(قوله: وإلا لجاز... إلخ) أي: وإن لم يجب نفي ما لا دليل على وجوده لجاز أن يكون أمامنا جبل عظيم لا نراه، وإنه بديهي البطلان.

(قوله: ويجاب بأن الدليل... إلخ) هذا منع للكبرى؛ أي: لا نسلم أن ما لا دليل على وجوده يجب نفيه.

(قوله: على أن عدم الدليل... إلخ) إشارة إلى منع الصغرى المطوية مع الترديد؛ أي: إن أريد بها أن المجرد لا دليل على وجوده في نفس الأمر فهو ممنوع، وإن أريد أنه لا دليل على وجوده عندنا فمسلم، لكنه غير مفيد؛ إذ لا يلزم من عدم الدليل عندنا ألا يكون دليل في نفس الأمر.

(قوله: وعدم حضور الجبال... إلخ) إشارة إلى منع المقدمة القائلة: «وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا... إلخ» أي: لا نسلم أنه إن لم يجب نفي ما لا دليل على وجوده جاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، وإنما يلزم جواز ذلك؛ إذ لو كان الجزم بعدم حضور الجبال الشاهقة حاصلاً بعدم الدليل على وجودها وهو ممنوع، بل هو حاصل بديهة.

* قال محمد الشريف: **(قوله: والاستدلال بأن المجرد... إلخ)** لا يخفى أن هذا الدليل على تقدير تمامه لا يثبت الانحصار، فإن المراد من المجرد: المجرد الغير المتغير كالعقول والنفوس، فلا ينفي الهيولي والصورة والبعد المجرد؛ لأن كلاً منها متحيز على تقدير وجوده، وغير مشترك مع الباري في التجرد بمعنى: عدم الافتقار إلى المادة، فهو معنى آخر غير مراد هاهنا؛ لأن الجزء الذي لا يتجزأ مجرد بهذا المعنى، ولا ينفي المتكلمون وجوده،

فالأولى ألا يورد المحشي هذا الدليل في هذا المقام، بل في القول التالي لهذا القول.

(قال الشارح: وإنه يمتنع... إلخ) هذا عطف على انحصار، وإنما خصصه؛ لأن مثل الهيولي على تقدير ثبوته أيضًا لا يضر بالمطلوب؛ لأن حدوث الحركة والسكون يثبت حدوثه أيضًا على تقدير تمامه.

(قال الشارح: إن المدعي حدوث ما ثبت وجوده) بناء على عادة المشايخ كما سبق؛ إذ هو يكفي في إثبات المطلوب، وهو إثبات الواجب، وأما العمدة في نفي المجردات الغير المتحيزة القديمة فعلى الأدلة النقلية، مثل قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص:٨٨] وغير ذلك من الآيات والأحاديث الدالة على الحدوث في كل شيء سوى الله تعالى.

(قوله: كما أن أدلة نفيها كذلك) إيراد هذا الكلام مما لا يحتاج إليه في هذا المقام؛ لأن عدم تمامية أدلة الإثبات يكفي في المطلوب وإن سلم ألا دليل على النفي من الأدلة العقلية، لكن الغرض إظهار الإحاطة بجوانب الأقوال وإن كان مخلاً للمبتدئين وإيقاعًا لهم في التحيز، مع أنه أورد من بين الأدلة دليلاً ضعيفًا وحمله على معنى يتعجب منه الصبيان، وهو في المعنى استهزاء على المشايخ.

ونحن نقول: الظاهر أن مرادهم ما لا دليل عليه يجب علينا نفيه وسلبه، وإلا لتقع بمجرد الاحتمال في البعد والضلال، وتختل في الأفعال والأقوال كالفلاسفة والسوفسطائية السيئة الأقوال تحتمل أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، ونشك باحتمال المجردات في صدور الأنبياء ـ عليهم السلام ـ فيجب على المسلم نفي هذه الاحتمالات ومنع النفس عنها، والالتفات إليها والإغماض عنها، ويجب بعد الوقوع السعي في إخراجها عن القلب لا الافتخار بوجدانها وبكثير كما هو دأب أهل الجدال الفاعل للاختلال في المآل وتكدير البال وسوء الأحوال، والمحشي كيف ذهل عن قوله: «يجب نفيه» وقال في الجواب: وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم، وأين هذا من ذاك؟.

*** قال الشارح: [الثاني: إن ما ذكر لا يدل على حدوث جميع**

الأعراض؛ إذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أضداده، كالأعراض القائمة بالسماوات من الأشكال والامتدادات والأضواء. والجواب: إن هذا غير مخل بالغرض؛ لأن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض ضرورة أنها لا تقوم إلا بها].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: والجواب أن هذا غير مخل)** هذا في الحقيقة جواب عن المنع بتغيير الدليل.

(قوله: حدوث الأعراض[1] الثابت وجودها.

(قوله: ضرورة أنها.... إلخ) وصفاته تعالى ليست من قبيل الأعراض.

* قال العصام: **(قوله: لأن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض)** أي: حدوث الأعيان التي ثبتت يكفي في حدوث أعراضها الثابتة، وأما أعراض أعيان لم تثبت فخارج عما نحن فيه؛ لأن كلامنا فيما ثبت وجوده، والمراد: حدوث جميع الأعراض؛ إذ بحدوث الحركة والسكون ثبت حدوث الأعيان، وبحدوث الأعيان ثبت حدوث كل عرض فلا دور ولا حاجة إلى حمل قوله: حدوث الأعراض على حدوث باقي الأعراض.

* قال الكفوي: **(قوله: ثبت حدوث كل عرض فلا دور)** فيه أن الحركة والسكون داخلان في الكل، فيكون حدوثهما دليل حدوثها فيلزم الدور، والحق ما ذكره الخيالي[2] من أن حدوث بعض الأعراض دليل

---

(١) ما ذكره في حدوث الحركة والسكون من عدم بقاء الأعراض، ومن أن كل سكون فهو جائز الزوال دليل على حدوث الأعراض.

(٢) حيث قال: قوله: «حدوث الأعراض» أي: حدوث سائر الأعراض، فحدوث البعض دليل وحدوث الآخر مدلول.

قال السيالكوتي: يعني: إن قوله: «حدوث الأعراض» على حذف المضاف، والمراد: حدوث سائر الأعراض؛ يعني: باقي الأعراض، وهو ما لا يكون حدوثه معلومًا بالمشاهدة ولا بالدليل؛ إذ لو كان على ظاهره لكان المعنى حدوث جميع الأعراض يلزم المصادرة؛ لأن حدوث بعض الأعراض دليل حدوث الأعيان، وحدوثها دليل حدوث جميع الأعراض، فيكون حدوث بعض الأعراض دليل نفسي ضرورة دخوله في=

على حدوث الأعيان، وحدوث الأعيان دليل على حدوث سائر الأعراض.

وقال السيالكوتي: الدليل حدوث بعض الأعراض من حيث ذاته، والمدلول حدوث جميع الأعراض من حيث كونها قائمة بالحوادث، وفيه أيضًا ما فيه، فتأمل.

* قال ولي الدين: **(قوله: ولا حاجة... إلخ)** رد على المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: حدوث الأعراض)** أي: حدوث سائر الأعراض، فحدوث البعض دليل وحدوث الآخر مدلول.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: حدوث سائر الأعراض)** يعني: قوله: «حدوث الأعراض» على حذف المضاف، والمراد حدوث سائر الأعراض؛ بمعنى باقي الأعراض، وهو ما لا يكون حدوثه معلومًا بالمشاهدة ولا بالدليل؛ إذ لو كان على ظاهره، ويكون المعنى حدوث جميع الأعراض يلزم المصادرة؛ لأن حدوث بعض الأعراض دليل حدوث الأعيان، وحدوثها دليل حدوث جميع الأعراض، فيكون حدوث بعض الأعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع.

(قوله: فحدوث... إلخ) أي: إذا كان المراد حدوث باقي الأعراض

= الجميع، ثم قال: وعندي لا حاجة إلى تقدير المضاف؛ لأن اللازم أن يكون حدوث بعض الأعراض المعلوم بوجه المشاهدة أو الدليل دليلاً على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائمًا بالحادث مثلاً حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل يكون دليلاً على حدوث الأعيان، وحدوثها دليلاً على حدوث جميع الأعراض من حيث كونها قائمة بالحادث، واللازم أن يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل دليلاً على حدوثهما المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحادث. انتهى.

وفيه أن حدوث الأعيان يتوقف على حدوث الحركة والسكون؛ لكون حدوثهما دليلاً على حدوثها، وحدوثهما يتوقف على حدوث الأعيان؛ لكونه دليلاً على حدوثهما، ولو من حيث كونهما قائمين بالأعيان الحادثة فيلزم المصادرة، وكون حدوثهما معلوم بالمشاهدة أو بالدليل الآخر لا يفيد ها هنا؛ إذ المفروض أن حدوث الأعيان دليل على حدوثهما، والدليل هو المؤلف بالتأدي إلى المجهول، فيؤخذ عند الاستدلال من حيث إنه مجهول كما لا يخفى.

يكون حدوث بعض الأعراض كالحركة والسكون مثلاً دليلاً، وحدوث البعض الآخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة، والدليل كالأعراض القائمة بالأفلاك مثلاً مدلولاً فلا مصادرة، وعندي أنه لا حاجة إلى تقدير المضاف؛ لأن اللازم أن يكون حدوث بعض الأعراض المعلوم بوجه المشاهدة، أو الدليل دليلاً على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائمًا بالحدث، مثلاً حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة، أو الدليل يكون دليلاً على حدوث الأعيان، وحدوثها دليلاً على حدوث جميع الأعراض من حيث كونها قائمة بالحادث، فاللازم أن يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة، أو الدليل دليلاً على حدوثهما المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحادث.

* قال بعض المحققين: **(قوله: بمعنى باقي الأعراض... إلخ)** أي: لا بمعنى جميع الأعراض، وإن كان استعمال السائر بمعنى الجميع شهيرًا.

(قوله: فلا مصادرة) أي: لتغاير الموقوف والموقوف عليه بالذات بخلاف ما سيذكره بقوله: «وعندي أنه لا حاجة إلى شيء مما ارتكب...إلخ» فإنه بني على التغاير الاعتباري بينهما، ولا يخفى أنه لا حاجة إلى إثبات حدوث الأعراض المعلومة الحدوث بالمشاهدة بوجه آخر، فضلاً عن تجشم الاعتبارات الواهية، وعندي أنه لا حاجة إلى شيء مما ارتكباه؛ إذ المراد بالأعراض الأعراض السابقة في الشرح قريبًا على طريقة العهد الخارجي لا جميع الأعراض؛ إذ المقرر في الأصول أن الجمع المحلى باللام إنما يراد به الاستغراق إذا لم تكن قرينة العهد، وقد اعترض السيالكوتي بذلك في كتبه، فتأمل.

(قوله: فاللازم أن يكون حدوث... إلخ) نظر فيه بعض المحققين بأنه بعيد عن مراد المحشي من التوجيه المذكور؛ إذ مقصوده منه أن حدوث بعض الأعراض كالحركة والسكون مثلاً لما كان دليلاً على حدوث الأعيان، ومن المعلوم أنه لا يكون دليلاً إلا بعد كونه معلومًا، فبعد ذلك لا وجه لكونه مدلولاً لحدوث الأعيان؛ إذ يلزم منه تحصيل الحاصل لا أنه يلزم منه المصادرة وإثبات الشيء بنفسه، فتأمل.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: أي: حدوث سائر الأعراض)** أي: غير

الأعراض المستدل بها على حدوث الأعيان، كالحركة والسكون والسواد والبياض مثلاً.

* قال محمد الشريف: **(قال الشارح: من الأشكال والامتدادات)** الأولى تركهما والقصر على الأضواء؛ لأن المتكلمين لا يقولون بوجود المقدار ولا الهيئة الحاصلة من إحاطة الجسم.

* **قال الشارح**: **[الثالث: إن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها، بل هو عبارة عن عدم الأولية، أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي، ومعنى أزلية الحركات الحادثة: إنه ما من حركة إلا وقبلها حركة أخرى لا إلى بداية، وهذا هو مذهب الفلاسفة، وهم يسلّمون أنه لا شيء من جزئيات الحركات بقديم، وإنما الكلام في الحركة المطلقة. والجواب: إنه لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي، فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: الثالث أن الأزل. . . . إلخ)** منع للزوم ثبوت الحادث في الأزل على تقدير وجود ما لا يخلو عن الحادث في الأزل.

حاصله: إنه إن أريد بثبوت الحادث في الأزل ثبوت الفرد المعين بخصوصه فيه، فالملازمة في حيز المنع[1]؛ إذ الأزل عبارة عن عدم الأولية، وإن أريد به ثبوت الحادث الغير المعين ـ يعني: الفرد المنتشر ـ فالملازمة بينة[2]، ولكن استحالة اللازم ممنوعة.

(قوله: لا وجود للمطلق) أي: بالوجود النفسي الأصلي، وأما بالوجود الظلي الغير الأصلي، فقد يوجد العام بدون الخاص.

(قوله: إلا في ضمن الجزئي) سواء قلنا بوجود الكلي الطبيعي في الخارج على سبيل الاستقلال أو لا.

---

(١) كأنه إشارة إلى رد قوله: واللازم باطل وكذا الملزوم.

(٢) إذ الفرد المنتشر موجود في الخارج حقيقة عند المحقق الرازي، وبه صرح في «المحاكمات» ولا شك أن وجوده كافٍ في وجود الطبيعة الحملية.

(**قوله: فلا يتصور قدم. . . . إلخ**) هذا ظاهر إذا كانت الجزئيات متناهية، وأما إذا لم تكن متناهية فلا؛ إذ وجود الفرد المنتشر من غير انقطاع في مرتبة من المراتب في جانب الماضي كافٍ في استمرار وجود المطلق، فالحق في الجواب أن يستدل على بطلان عدم تناهي الجزئيات في كل مادة دخلت تحت الوجود بالفعل، ولو على سبيل التعاقب ببرهان التطبيق كما هو المشهور، أو بأن كل واحد من تلك الجزئيات لما كان مسبوقًا بالغير لا إلى غير نهاية كان جميعها؛ بحيث لا يشذ عنها شيء مسبوقًا بالغير أيضًا[1]، ثم إن ذلك الغير لا يجوز أن يكون من جملتها، وإلا لزم ألا يكون ما فرضناه جميعًا جميعًا فتنقطع به سلسلة الحوادث، وفيه مجال بحث بعد.

قال الفاضل المحشي: وأيضًا لو صحَّ ما ذكره لزم ألا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي[2]. تمَّ كلامه.

وفيه: إن معنى عدم تناهي نعيم الجنان عدم الانقطاع، والوقوف عند حد لا يمكن أن يوجد بعده نعمة أخرى بل كل مبلغ يوجد منها يمكن أن يوجد بعده من غير أن ينتهي إلى حد لا يوجد بعده، وإن كان الموجود منها في كل مرتبة متناهيًا لا بمعنى أن الموجود منها غير متناهٍ كما فيما نحن فيه، والتقابل والتنافي إنما هو بين المتناهي وعدم المتناهي بالفعل دون عدم التناهي؛ بمعنى: ألا تقف عند حد، والفرق بيِّن[3]، فتأمل.

---

(١) قد يقال: إن هذا المجموع الذي لا يشذ عنه شيء لا يخلو من أن يكون قديمًا أو حادثًا، فلا مجال إلى الأول؛ لأن كل واحد من الآحاد حادث، فيكون الكل والمجموع حادثًا فتعين الثاني، ولا شك أن حدوث جميع الحركات يستلزم حدوث نوع الحركة كذا قيل، وأنت خبير بأن هذا لو تمَّ فإنما يتم لو كان للجميع وجود على حدة غير وجود الآحاد، وما فيه يظهر بالتأمل الصادق.

(٢) منشأ هذا عدم الفرق والخلط بين غير المتناهي في جانب الماضي، وما هو غير المتناهي في جانب الاستقبال، فعليك بالتأمل الصادق.

(٣) الفرق بين عدم التناهي في جانب الماضي، وبين عدم التناهي في جانب الاستقبال: أن مقدورات الله تعالى متناهية في جانب الماضي، وغير متناهية في جانب الاستقبال.

* قال العصام: **(قوله: الثالث: إن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة... إلخ)** المراد بالحالة المخصوصة: الوقت المخصوص، وقوله: بل هو عبارة عن عدم الأولية أو عن استمرار الوجود إشارة إلى تعريفي الأزل، وهما: زمان لا أول له، أو زمان غير متناهٍ في جانب الماضي، وتقرير الاعتراض يمكن بوجهين:

أحدهما: منع لزوم ثبوت الحادث، بل اللازم ليس إلا حوادث غير متناهية يثبت للعين الأزلي واحد منها في كل زمان، ولا يدفعه جواب الشارح.

وثانيهما: منع بطلان التالي بسند قدم الحادث بالنوع.

(قوله: الجواب أنه لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي، فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات) فيه أن كل جزئي حادث بناء على أن لوجوده بداية، وأما المطلق فلا بداية لوجوده؛ إذ لا بداية للجزئيات لعدم تناهيها، وما يقال: إن هذا الجواب مبني على إبطال عدم تناهي الجزئيات الموجودة ببرهان التطبيق فلا يتحمله سياق الكلام، نعم يمكن إبطال القدم بالنوع به.

واعلم أنه لو كان برهان التطبيق جاريًا في الأمور المتعاقبة لبطل الأزل به، وما يقال: إن المطلق حادث بحدوث كل جزئي، ولا بداية لوجوده باعتبار جميع الجزئيات، فهو قديم وحادث، ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات، ففيه إنه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثًا بحدوث جزئي لوجوده بداية، ونقض هذا الجواب بنعيم الجنان، فإنه غير متناهٍ مع تناهي كل نعيم.

وأجيب بأن معنى عدم تناهي نعيم الجنان أنه لا ينتهي إلى حد، وليس بشيء؛ لأن كل نعيم لا يتصف بعدم التناهي بهذا المعنى أيضًا، وللنقض مواد غير متناهية؛ إذ الطبيعة تتصف بكثير من الأمور المتقابلة، ولا يتصف جزئي من جزئياتها به، ولا يذهب عليك أن منافاة القدم للعدم إنما يتم في القديم بالشخص، وأما في القديم بالنوع فلا يمتنع أن تنتهي أفراده في الأبد.

* قال الكفوي: **(قوله: إشارة إلى تعريفي الأزل)** إشارة إلى أن في عبارة

الشارح مسامحة، والمقصود أن الأزل عبارة عن زمان لا أول له، أو عن زمان غير متناهٍ في جانب الماضي.

(قوله: منع لزوم ثبوت الحادث) أي: في الأزل على تقدير ثبوت ما لا يخلو عن الحوادث في الأزل، وهذا مبني على حمل الحادث على الحادث المعين المخصوص، كما أن ما سيأتي في الوجه الثاني مبني على حمله على الحادث الغير المعين، فالواضح أن يقال: إن أريد بالحادث الحادث المعين فالملازمة ممنوعة، وإن أريد به المطلق فبطلان التالي ممنوع كما فعل غيره من المحشين، فجواب الشارح اختيار للشق الثاني وبيان لبطلان التالي.

(قوله: فيه أن كل جزئي حادث... إلخ) أقول: يمكن توجيه كلام الشارح بما ذكره بعض الأفاضل، وهو أن القديم[١] يجب أن يكون سابقًا على كل حادث؛ إذ القديم ما لا يكون مسبوقًا بالعدم، والحادث ما يكون مسبوقًا بالعدم، فلا بد أن يكون سابقًا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث، وهذا يوجب أن يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد من الحوادث؛ إذ ما كان مقارنًا مع واحد منها لا يكون سابقًا على كل واحد منها بل على بعضها، وهذا ظاهر بضرورة العقل، هذا ويلزم من عدم تناهي الأفراد الحادثة التي لا يوجد المطلق إلا في ضمنها ألا يوجد له تلك الحالة، بل مقارنته دائمًا مع بعض تلك الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الأفراد، والسبق على كل فرد بديهية، فثبت أنه لا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات.

واعترض عليه الدواني في شرحه لـ«العقائد العضدية» بأنه إنما يلزم ما ذكر لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث وليس كذلك، بل إنما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية، وأما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد من الحوادث مع دوام المقارنة لفرد منها، وذلك ظاهر.

---

(١) قوله: «وهو أن القديم... إلخ» ولعل هذا هو مراد صاحب «العمدة» بقوله: «وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث» لأنه حينئذٍ لا يتصور سبقها؛ لأن في السبق الخلو والخلو محال، فالسبق محال، وإذا لم يسبقها بكون مقارنًا لها أو متأخرًا عنها، والمقارن الحوادث أو المتأخر عنها حادث ضرورة. انتهى.

ورده الطرسوسي في حاشيته على اللاري بأنه لو وجدت حوادث غير متناهية بالفعل فجميع تلك الحوادث بحيث لا يشذ منها شيء يلزم أن يسبقه العدم؛ لأن كل واحد واحد كذلك، والماهية الواحدة لا يختلف مقتضاها في الأفراد متناهية أو غير متناهية، وهذا كما قال أئمة الحكمة والكلام: لو ترتبت الممكنات الموجودة لا إلى النهاية فجميعها بحيث لا يشذ منها واحد محتاج إلى علة خارجة عنه؛ لأن كل واحد واحد كذلك، وماهية الممكن لا يختلف مقتضاها في الأفراد متناهية أو غير متناهية، ومن المكشوف أن القديم لم يسبقه العدم، فظهر أن القديم يجب سبقه على جميع ما يصدق عليه الحادث؛ لوجوب سبقه على كل ما صدق عليه الحادث. انتهى، وقد استوفينا الكلام في حاشيتنا على شرح الدواني.

(قوله: لعدم تناهيها) فيكون المطلق الموجود في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية قديمًا لا بداية له مع حدوث كل من الجزئيات.

(قوله: وما يقال: إن هذا الجواب... إلخ) لم أجد هذا القول للمحشين الذين يعترض عليهم هذا المحشي، إلا أن كمال الدين قال في حاشيته على الخيالي: يمكن أن يحمل كلام الشارح على الجواب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق بأن يقال: لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئيات، فلا يتصور قسم المطلق مع حدوث كل جزئي من جزئيات المطلق، وإلا يلزم إجراء برهان التطبيق حينئذٍ، فعلى هذا التقدير لا يرد على كلامه إشكال أصلاً. انتهى.

أقول: يمكن أن يقال: قول الشارح فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات إشارة إلى دليل هو أنه لما كان كل واحد من أفراد الحركة حادثًا مسبوقًا بالغير الذي هو الكون الأول في المكان الأول في الآن كان الجميع بحيث لا يشذ عنه فرد حادثًا مسبوقًا بالكون الأول في المكان الأول في الآن الأول، فيلزم حدوث المطلق الموجود في ضمنه، فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات، وهذا وإن كان نوع تكلف لكن لا يأباه سياق الكلام كل الإباء، وبهذا يندفع ما قال محمد الشريف: والجواب المذكور على تقدير تمامه إنما بنفي أزلية المطلق لا أزلية المجموع بمعنى: عدم الأولية.

(قوله: فلا يحتمله سياق الكلام) فإن سياقه يستدعي أن المراد: إنه لا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات، ولو غير متناهية.

(قوله: وما يقال) أي: في رد الجواب الذي ذكره الشارح، والقائل هو المحشي الخيالي حيث قال: يرد عليه أن المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ أيضًا حكمها.

(قوله: فهو قديم وحادث) فيتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات، فلا يتم الجواب.

(قوله: ففيه أنه لا بداية لوجود المطلق) رد لقول القائل: إن المطلق حادث بحدوث كل جزئي، وفيه اعتراف بمقصود القائل؛ إذ مقصوده أنه لا بداية لوجود المطلق باعتبار جميع جزئياته وإن كان كل واحد من الجزئيات حادثًا فيتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات، وأما قوله: «إن المطلق حادث بحدوث كل جزئي» فلا مدخل له في المقصود، وإنما ذكر تنظيرًا وكشفًا للمقام، وبيانًا لمنشأ غلط المجيب حيث لاحظ أحد الوصفين وغفل عن الآخر، فالمؤاخذة عليه ليس مما ينبغي.

(قوله: فكيف يكون حادثًا بحدوث جزئي... إلخ) قال صدر الدين بن أحمد على الخيالي: يمكن أن يقال: المراد أنه يأخذ حكم الحدوث مجازًا، وتكون تلك الجزئيات واسطة في العروض لاتصافه بأن لوجوده بداية. انتهى.

وبهذا التحرير يندفع ما قال صاحب «بحر الأفكار»: إن القدم والحدوث متناقضان، واجتماعه النقيضين ممتنع بالذات بالبداهة ولو فرض لهما ألف سبب وحيثية، نعم اجتماع المتضايفين كالأبوة والبنوة باعتبار الحيثيات المختلفة جائز، فإن امتناع اجتماعهما ليس إلا من جهة واحدة، وأما عند تعدد الجهات واختلاف الحيثيات فلا استحالة فيه. انتهى، فتدبر.

(قوله: ونقض هذا الجواب) أي: الجواب الذي ذكره الشارح بقوله: «لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي... إلخ» والناقض هو المحشي الخيالي حيث قال: وأيضًا لو صح ما ذكره لزم ألا يوصف نعيم الجنان بعدم الانتهاء،

وحاصله على ما قاله السيالكوتي: إنه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد منها نهاية المطلق وليس كذلك، وإلا لزم أن يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة أن كل جزئي من جزئياته متناهٍ، فيلزم أن يكون مطلق نعيم الجنان متناهيًا مع أنه ليس كذلك.

(قوله: وأجيب) المجيب هو المحشي القزويني، حيث قال: معنى عدم تناهي نعيم الجنان عدم الانقطاع والوقوف عند حد لا يمكن أن يوجد بعده نعمة أخرى، وإن كان الموجود منها في كل مرتبة متناهيًا لا أن الموجود منها غير متناهٍ كما فيما نحن فيه، والتقابل والتنافي إنما هو بين التناهي وعدم التناهي بالفعل دون عدم التناهي؛ بمعنى: لا يقف عند حد، والفرق بيِّن. انتهى.

(قوله: وليس بشيء) أي: ليس جواب هذا المجيب بشيء؛ فإنه لا يندفع به النقض، بل هو باقٍ عل حاله؛ لأن كل تقسيم يلزم ألا يتصف بعدم التناهي بهذا المعنى أيضًا على تقدير صحة ما ذكر في الجواب الذي ذكره الشارح من تبعية المطلق لجزئياته في الحكم؛ إذ يلزم على تقدير صحته ألا يتصف نعيم الجنان بل كل نعيم بعدم التناهي بهذا المعنى أيضًا؛ إذ كل فرد من أفراد النعيم متناهٍ، فيلزم أن يكون المطلق أيضًا متناهيًا بموجب ما ذكر، وألا يتصور عدم تناهي المطلق؛ لأنه لا فرق بين البداية والنهاية في هذا الباب، فلو استلزم بداية كل جزئي بداية المطلق لاستلزم نهاية كل جزئي نهاية المطلق، هذا ما تيسر لنا في هذا المقام، فتأمل حتى ينكشف لك المرام.

* قال ولي الدين: **(قوله: وما يقال... إلخ)** هذا رد للمحشي الخيالي، وكذا قوله: «وما يقال إن المطلق... إلخ».

(قوله: ونقض هذا الجواب... إلخ) الناقض هو المحشي الخيالي.

(قوله: وليس بشيء... إلخ) أي جواب، وهو رد له لا للنقض.

* قال الخيالي: **(قوله: فلا يتصور قدم المطلق)** يرد عليه أن المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية حكمه، كذلك يوجد

في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ أيضًا حكمها، ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات، وأيضًا لو صحَّ ما ذكره لزم ألا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي، والأصوب أن يجاب بتناهي الجزئيات بناءً على برهان التطبيق.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: يرد عليه أن المطلق... إلخ)** حاصله أن حدوث كل من الجزئيات إنما يستلزم حدوث المطلق إذا كانت متناهية في جانب الماضي، فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق، ضرورة أنه لا وجود للمطلق في الخارج إلا في ضمن الجزئيات، أما إذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فلا؛ لأن المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية، فيأخذ من تلك الحيثية؛ أي: من حيث تحققه في ضمنه حكم ذلك الجزئي؛ أعني: البداية كذلك يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات التي لا بداية لها، فيجب أن يأخذ بهذا الاعتبار حكمها أيضًا؛ أعني: عدم البداية، وحينئذٍ لا يلزم حدوثه لبقائه في الأزمنة الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى.

(قوله: ولا استحالة في اتصاف... إلخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل: إنه يلزم حينئذٍ اتصاف الواحد بالمتقابلين؛ أعني: البداية واللابداية، وهو باطل.

وحاصل الدفع: إن اتصاف المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات، فإن الحيوان متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الحيثيات المختلفة، من كونه ناطقًا ولا ناطقًا.

(قوله: وأيضًا لو صحَّ... إلخ) نقض إجمالي.

وحاصله: إنه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق، وليس كذلك وإلا لزم أن يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة أن كل جزئي يوجد منها متناهٍ، فيلزم أن يكون مطلق نعيم الجنان متناهيًا مع أنكم لا تقولون به.

وبما حررنا ظهر أن ما قيل: إن قياس نعيم الجنان على الحركات الجزئية

قياس مع الفارق؛ لأن الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناهٍ، ومعنى عدم تناهيها أنه لا ينتهي إلى حد لا يوجد بعده مثلها بخلاف الحركات، فإن الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غير متناهٍ ليس بشيء؛ لأن هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض المذكور كما لا يخفى.

(قوله: والأصوب أن يجاب... إلخ) أي: أن يجاب عن السؤال الثالث بأن الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناءً على برهان التطبيق، فإنه جارٍ في الأمور الموجودة مطلقًا سواء كانت متعاقبة، أو مجتمعة مرتبة أو غير مرتبة كما سيجيء إن شاء الله تعالى، وإذا كان جميع الجزئيات متناهية ذا بداية يكون المطلق كذلك، فيلزم حدوثه قطعًا.

* قال بعض المحققين: **(قوله: لأن هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض... إلخ)** لأن مدار هذا النقض على أمرين:

أحدهما: أخذ المطلق حكم الجزئيات.

وثانيهما: كون كل جزئي منها له حكم، وكون الجميع له حكم آخر، والأمران موجودان في نعيم الجنان وجودهما في حركات الأفلاك، إلا أن الحكم في نعيم الجنان عدم النهاية، وفي حركات الأفلاك عدم البداية، وكون الموجود من مراتب النعيم متناهيًا لا يجدي شيئًا؛ إذ لم يشترط أحد كون المقيس مثل المقيس عليه من جميع الوجوه، وإنما الشرط بل الركن وجود العلة المشتركة التي عليها مدار القياس.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: بناء على برهان التطبيق)** فإن المتكلمين لم يشترطوا فيه إلا الوجود دون الاجتماع فيه والترتيب كما هو عند الحكماء على ما سيجيء.

* قال المرعشي: **(قال الشارح: ومعنى أزلية الحركات الحادثة... إلخ)** جواب سؤال مقدر محصله: إن أردت بلزوم أزلية الحوادث أزلية كل واحد فالملازمة ممنوعة، ولما كان هذا المنع من طرف الفلاسفة، وهم يقولون بأزلية حركات الأفلاك بسبب أزلية الأفلاك، والظاهر منه أزلية كل واحد توهم أن هذا المنع منهم مخالف لمذهبهم، فأورد سؤال المخالفة، فأجيب عنه

بأن معنى[١] قولهم: «بأزلية الحركات» هو تعاقب الحركات لا إلى بداية. ومذهبهم هذا لا ما توهم؛ لأنهم يسلمون أنه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم، فليس منعهم المذكور مخالفًا لمسلمهم، وإن أردت أزلية جميع الحوادث؛ بمعنى: عدم تناهي الجزئيات من طرف المبدأ، أو أزلية المطلق فالملازمة مسلمة، ولكن بطلان التالي ممنوع، فقوله: «والجواب... إلخ» اختيار للشق الثاني من شقي الترديد الثاني، وإثبات بطلان التالي بأن المطلق ليس بأزلي؛ لأنه لا يوجد إلا في ضمن كل واحد، وكل ما كان كذلك فلا يكون قديمًا، فقول الخيالي: «يرد عليه أن المطلق كما يوجد في ضمن كل... إلخ» منع للصغرى. ومعنى قول الخيالي: «فيأخذ أيضًا حكمها» أنه يأخذ حكمها الذي هو عدم وجود البداية، ولما أخذ المطلق هذا الحكم كان أزليًا بحسب الحقيقة؛ لأنه شيء واحد، وأما الجميع فهو لم يكن بوجود هذا الحكم فيه أزليًا بحسب الحقيقة؛ لأن الجميع لا يوجد في الأزل، بل لا يجتمع في وقت أصلاً بل يكون أزليًا؛ بمعنى: عدم بداية تعاقب أفراده.

وقول الخيالي: «والأصوب أن يجاب... إلخ» يعني: إن الأصوب أن يجاب باختيار الشق الأول من شقي الترديد الثاني، وإثبات بطلان الثاني؛ إذ بعد تسليم تعاقب الأفراد لا إلى بداية لا معنى لإبطال أزلية المطلق كما عرفت.

* قال شجاع الدين: (**قوله: فيأخذ من تلك الحيثية... إلخ**) أي: يأخذه المطلق بألا يكون له بذاته ويتصف به بالتبع.

(**قوله: فيأخذ أيضًا**) أي: يتصف بالتبع بألا يكون له بذاته.

(**قوله: لو صحَّ ما ذكره**) من أنه لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي، فلا يتصور قدم المطلق.

---

(١) فيهم من قوله وهذا مذهب الفلاسفة أنه لازم وغير باطل لأن مذهب كل قوم حق عنده والسؤال من طرف الحكيم ويفهم من قوله: وإنما الكلام، أي: كلام الفلاسفة بالأزلية بحسب الحقيقة في الحركة المطلقة أنه لازم غير باطل ووجه الحصر في قوله وإنما الكلام أنهم لا يقولون بأزلية كل واحد أصلاً قولهم بأزلية المجموع مجاز عن تعاقب الأفراد لا إلى نهاية؛ فالكلام بالأزلية بحسب الحقيقة منحصر في الحركة المطلقة.

* قال محمد الشريف: **(قال الشارح: إن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود حادث مخصوص فيها)** وهو باطل، وأما إذا كان عبارة عن عدم الأولية أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي فلا محذور حينئذٍ؛ لأنه لا يلزم من أزلية الجسم حينئذٍ أزلية حادث مخصوص، بل أزلية الحوادث بمعنى عدم الأولية لها، واستمرار الوجود المطلق وهو جائز، بل ذهب إليه العقلاء. هذا حاصل السؤال.

والجواب المذكور على تقدير تمامه إنما ينفي أزلية المطلق لا أزلية المجموع بمعنى: عدم الأولية، ومعنى وجود المطلق في أزمنة مقدرة غير متناهية: إن الماهية لم تخلُ عن وجود ما في تلك الأزمنة، وهذا مبني على كون الكلي الطبيعي موجود في الخارج.

ويمكن أن يقول: المراد من الوجود المطلق في أزمنة مقدرة غير متناهية أنه لم يقع زمان إلا وقد وجد فيه فرد من أفراده، لكنه مخالف لما اعتبره الشارح والمحشي أيضًا، وحينئذٍ لا يتأتى ما ذكره الشارح، فإنه يمكن أن يكون للمجموع حال وصفة لا تكون لكل جزء من الأجزاء كما مر مرارًا.

(قوله: لزم ألا يوصف... إلخ) هذا نقض إجمالي بما يعترف به المستدل، وقد يجاب بأن ما يدخل تحت الوجود لا يكون غير متناهٍ أصلاً، ولا يخفى أنه ساقط، فإن مراد الناقص أنه لو استلزم اتصاف كل فرد بالتناهي اتصاف المطلق بالتناهي لزم ألا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي سواء كان باعتبار ما دخل تحت الوجود أو لا.

(قوله: والأصوب أن يجاب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق) أقول: إنما لم يذكر الشارح هذا الجواب؛ لأنه يعلم مما ذكر في إبطال التسلسل؛ لأنه يبطل مطلق التسلسل سواء كان مجتمعًا أو لا.

وأجاب بعضهم بأن مسبوقية كل فرد من أفراد الحركة بالغير تقتضي مسبوقية المجموع من حيث هو مجموع بحيث لا يشذ عنه شيء من أفراد الحركة بالغير بالضرورة، ثم لا يجوز أن يكون ذلك الغير من جملتها، وإلا لزم ألا يكون ما فرضناه جميعًا كذلك، بل يجب أن يكون خارجًا عنها فتنقطع به سلسلة الحوادث. انتهى.

ولا يخفى أن هذا غلط فاحش، فإن مسبوقية كل واحد بالغير لا تقتضي مسبوقية المجموع بالتغير أصلاً فضلاً عن كونه ضروريًا، وهذا إذا كان المراد من المسبوقية: المسبوقية بالزمان، وأما إذا كان المراد من المسبوقية: المسبوقية بالذات فمسلم أن افتقار كل واحد يستلزم افتقار المجموع إلى الغير، وذلك الغير خارج عن جملة الحوادث، ولكن لا نسلم انقطاع السلسلة به؛ لأن ذلك الغير يجوز أن يكون قديمًا سواء بالذات أو بالزمان، ويصدق عليه في كل آن وفي كل ساعة أو في كل سنة مثلاً شيء من تلك الحوادث، وعلى كل من المقادير تكون الحوادث غير متناهية، فاحفظه فإنه ينفعك في غير موضع.

* **قال الشارح**: [**الرابع: إنه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الأجسام؛ لأن الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي. والجواب: إن الحيز عند المتكلمين هو: الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده، ولما ثبت أن العالم محدث، ومعلوم أن المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت أن له محدثًا**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: الرابع: إنه لو كان.... إلخ**) إشارة إلى المعارضة بإبطال قوله: إن الجسم أو الجوهر لا يخلو عن السكون في الحيز[١].

(**قوله: لزم عدم تناهي الأجسام**) وهو يؤدي إلى عدم تناهي المقدار، أو إلى ترتب الأمور الغير المتناهية وضعًا، والكل باطل على ما بُين في موضعه.

(**قوله: لأن الحيز.... إلخ**) بمعنى: السطح، ولا يوجد بدون الجسم[٢].

(**قوله: هو الفراغ الموهوم**) قيده بالموهوم؛ لأن الفراغ الموجود مذهب غيرهم، أو لأن المكان مشغول بالمتمكن غير خال عنه حقيقة، وفراغه إنما هو مجرد الوهم والفرض.

---

(١) المكان والحيز مترادفان عند الحكماء، وأما عند المتكلمين فالمكان أخص؛ إذ الجوهر الفرد ليس بمتمكن؛ إذ التمكن مشروط بالامتداد، ولو في جهة واحدة.

(٢) على رأي القائلين بالجوهر الفرد، وأما على رأي النافين والقائلين بالخلاء، فشغل الجسم ونفوذ الأبعاد فيه معتبر في حقيقة الحيز، تأمل.

اعلم أن المذاهب ههنا ثلاثة:

أحدها: للمشائين، وهو المذكور في السؤال، وعلى هذا لا يجب أن يكون لكل جسم حيز بل لما له جار.

والثاني: ما هو المذكور في الجواب للمتكلمين.

والثالث: لأفلاطون ومن تبعه، وهو البعد الموجود المجرد الغير المادي المنطبق على هذا الجسم المتمكن الحال فيه، وعلى هذين المذهبين كل جسم متحيز، ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض في السؤال، ولا مسَّت الحاجة إليه في الجواب لم يتعرض له.

(قوله: يشغله الجسم) اقتصر عليه، وإن كان الجوهر الفرد كذلك؛ لأن الغرض مجرد دفع الشبهة لا تحقيق ماهية الحيز.

(قوله: ومعلوم. . . . إلخ) إشارة إلى بيان الملازمة.

(قوله: ترجيح أحد طرفي الممكن من غير مرجح) أي: وقوع أحد المتساويين من غير سبب، وهو ممتنع بالاتفاق بخلاف ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح؛ أي: إيقاع أحدهما من غير باعث، فإنه غير ممتنع عندنا بخلاف الحكماء والمعتزلة، فإنه ممتنع كالأول عندهما؛ ولهذا اختار الترجح بدل الترجيح هذا هو المشهور والمسطور في الكتب، لكنه ـ قُدِّس سره ـ صرح في «شرح المواقف» في بحث الإمكان.

وفي حواشي «شرح هداية الحكمة»: إن الترجيح بلا مرجح يؤدي إلى الترجح بلا مرجح.

بقي شيء وهو أنه لو قال: «ترجح أحد طرفي المحدث من غير مرجح» بدل «الممكن»[1] لكان أوفق[2] للمذهب، وأنسب للمقام والسوق.

---

(١) إنما عدل عنه إشارة إلى ما هو المرجح عنده.

(٢) لكنه بني كلامه على مذهب المحدثين من المتكلمين والمتقدمين من الحكماء إشارة إلى قوة مذهبهم من أن علة الاحتياج هو الإمكان، وضعف مذهب قدماء المتكلمين من أن علة الاحتياج هو الحدوث، أو الإمكان بشرط الحدوث أو المجموع المركب منهما على اختلاف فيما بينهم.

* قال العصام: **(قوله: الرابع: إنه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الأجسام)** وبرهان التطبيق يبطله.

إن قلت: الاشتباه لا يختص بتحيز الجسم، بل يلزم تحيز الجوهر أيضًا بناء على هذا التفسير للحيز: إن الجوهر لا سطح له حتى يكون له حيز، ولو سلم يلزم عدم تناهي الجواهر، وذكر الجسم في تعريف الحيز عند المتكلمين قاصر، والصحيح ما يشغله الجسم أو الجوهر، والقول بأن ذكر الجسم في التعريف؛ لأن الكلام في حيزه، ففيه أن البحث لا يخص بالأجسام.

وأيضًا قوله: وتنفذ فيه أبعاده يوجب خروج حيز جسم مركب من جزءين؛ لأنه لا ينفذ فيه أبعاد؛ لأنه لا أبعاد له، ولا يخفى أن ترتيب الإيرادات يستدعي جعل هذا الإيراد ثالثًا، وجعل الإيراد الثالث رابعًا.

(قوله: ولما ثبت أن العالم محدث) تنبيه على وجه جعل المحدث للعالم موضوع الحكم، والأحق بكونه محكومًا عليه هو الله الموصوف بما ذكر، ومحصوله أنه علم مما سبق الذات بعنوان المحدث للعالم والمجهول عينه، فاللائق أن يحمل على المحدث ما يعينه.

وفي قوله: «ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن... إلخ» نظر؛ لأن الامتناع ليس ضروريًا، بل يتوقف على إقامة البرهان على أن أحد طرفي الممكن يمتنع أن يكون أولى.

* قال الكفوي: **(قوله: وبرهان التطبيق)** إشارة إلى إبطال التالي.

(قوله: إن الجوهر لا سطح له) فاعل «يلزم» في قوله: «بل يلزم تحيز الجوهر».

وحاصل الاشتباه: إنه لو كان كل جوهر في حيز لزم أن يكون له سطح والتالي باطل؛ إذ لا سطح للجوهر، وأما الملازمة فلأن الحيز على التفسير المذكور يستدعي سطحًا في الحاوي وسطحًا في المحوي المتحيز، فلا جرم يلزم أن يكون المتحيز ذا سطح.

(قوله: ولو سلم) أي: لو سلم أن للجوهر سطحًا لم يندفع الاشتباه حينئذٍ أيضًا؛ إذ يلزم عدم تناهي الجواهر، وهذا إن كان حاويه الذي سطحه الباطن

حيز جوهرًا آخر وحاوي ذلك الحاوي أيضًا جوهرًا ثالثًا وهكذا، وأما إذا كان حاويه جسمًا كما هو الظاهر فاللازم هو عدم تناهي الأجسام كما في تحيز الجسم، فالأولى أن يقال: يلزم عدم تناهي الجواهر أو الأجسام.

(قوله: وذكر الجسم) الأولى: واقتصر على ذكر الجسم.

(قوله: والصحيح ما يشغله) فيه إشارة إلى أن الأولى ترك الفراغ والموهوم والاكتفاء بالموصول والصلة، وفيه نظر؛ فإنه يصدق التعريف حينئذٍ على البعد الموجود، فلا يصح تعريفًا على مذهب المتكلمين.

وقال الكستلي: ترك الموصول والصلة والاكتفاء بالفراغ الموهوم لا من التقييد بالموهوم لما أن المكان مشغول بالمتمكن ممتلئ به حقيقة، وفراغه إنما هو بمجرد وهمنا وفرضنا، فهو كافٍ في الاحتراز عن فراغ لا يشغله الجسم؛ لأن فراغه ليس بموهوم، فلا حاجة إلى التقييد بالذي يشغله الجسم للاحتراز عنه، بل هو لمجرد الكشف عن ماهية الحيز، والإشارة إلى أن شغل الجسم إياه ونفوذ أبعاده فيه معتبر في مفهوم الحيز. انتهى.

ورد بأن بيان كل من القيدين خطأ؛ فإن المراد من الموهوم أنه أمر معدوم ليس بموجود في الخارج، وقيد الذي يشغله الجسم احتراز عن فراغ لا يشغله الجسم مثل الأمكنة الخالية فيما بين السماوات والأرضين، ومثل ما وراء الأفلاك من الفضاء الغير المتناهي بحسب التوهم على قول المتكلمين، فتدبر.

(قوله: ففيه أن البحث) أي: البحث الرابع، وفيه أنه وإن لم يختص بالأجسام في نفس الأمر كما ذكره إلا أنه خصه السائل بها، وذلك كافٍ في التوجيه كما لا يخفى.

(قوله: ولا يخفى أن ترتيب الإيرادات... إلخ) أجاب عن هذا بعض الأفاضل بأنه لضعف هذا السؤال أخره عن الكل، ولعل وجه الضعف أنه مبني على مذهب الفلاسفة في الحيز، وظاهر أن الكلام مبني على ما ذهب إليه المتكلمون.

(قوله: وجعل الإيراد الثالث رابعًا) لأنه متعلق بالكبرى، وهذا الإيراد كالإيرادين الأولين متعلق بالصغرى.

* قال الخيالي: **(قوله: يشغله الجسم)** خصه بالذكر؛ لأن الكلام في الأجسام وإلا فهو ما يشغله الجسم أو الجوهر.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: خصَّه بالذكر)** يعني: خصَّ الجسم بالذكر؛ لأن كلام المعترض فيه، والمقصود دفع كلامه لا بيان ماهية الحيز، وإلا فماهية الحيز ما يشغله الجسم أو الجوهر، بخلاف المكان فإنه ما يشغله الجسم فقط.

* قال محمد الشريف: **(قال الشارح: الرابع: إنه لو كان كل جسم... إلخ)** هذا كالمعارضة لإبطال قوله: «إن الجسم أو الجوهر لا يخلو عن السكون في حيز» ولضعف هذا السؤال أخره عن الكل، وإلا فمرتبته متقدمة على الثالث.

(قوله: إن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم... إلخ) قيل: قيد بالمتوهم؛ إذ المكان مشغول بالمتمكن مملوء به حقيقة، وفراغه إنما هو بمجرد انتقاله منه، فهو فراغ ضمنًا وفرضًا، وتقييده بالذي يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لا يشغله، وبيان كل من القيدين، فإن المراد من التوهم أنه أمر معدوم ليس بموجود في الخارج، وقيد الذي يشغله احتراز عن فراغ لا يشغله الجسم مثل الأمكنة الخالية فيما بين السماوات والأرضين، ومثل ما وراء الأفلاك من الفضاء الغير المتناهي بحسب التوهم على قول المتكلمين.

ولا يخفى أنه يمكن الجواب عن الرابع على مذهب المشائين وعلى مذهب الإشراقيين أيضًا، فإن الحيز أعم من المكان عند المشائين، والمكان عبارة عن السطح الباطن بدون مطلق الحيز، وعند الإشراقيين الحيز هو البعد المجرد الموجود، فلا يلزم عدم تناهي الأجسام على تقدير كون كل جسم متحيزًا، وتخصيص الجسم بالذكر في الجواب لكون السؤال مختصًا بالجسم، فإن الجوهر لا يمكن أن يكون متحيزًا بالسطح.

(قال الشارح: ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن) لم يقل: «من المحدث» وإن كان موافقًا للمذهب ومناسبًا للمقام إشارة إلى أن الأصح هو أن علة الاحتياج إلى المؤثر هو الإمكان لا الحدوث أو عدم الاستقلال.

[المحدث للعالم هو الله تعالى
والأدلة على ذلك]

* **قال الشارح: [(والمحدث للعالم هو الله تعالى) أي: الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلاً؛ إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم، فلم يصلح محدثًا للعالم ومبدئًا له، مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علمًا على وجود مبدئ له، وقريب من هذا ما يقال: إن مبدئ الممكنات بأسرها لا بد أن يكون واجبًا؛ إذ لو كان ممكنًا لكان من جملة الممكنات، فلم يكن مبدئًا لها].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: أي: الذات الواجب الوجود الذي. . . . إلخ)** إنما فسَّره بواجب الوجود، وإن كان وضع لفظة «الله» بإزاء الذات المقدس إشارة إلى أن مدار الفاعلية، والمصحح لها بسلسلة الممكنات، وامتيازه عن سائر الذوات ليس إلا من جهة الواجبية[1]، فكأنه قال: والمحدث للعالم هو الواجب.

(قوله: وجوده من ذاته) بمعنى: إن ذاته علة تامة مستقلة في وجوده، وفيه إشارة إلى زيادة وجوده على ذاته كما هو مذهب جمهور المتكلمين.

(قوله: ولا يحتاج إلى شيء) منفصل عن ذاته.

(أصلاً) لا في ذاته ولا في صفاته الحقيقية مطلقًا؛ لأنه ينافي الوجوب الذاتي، وقد يناقش في الصفات بأن الاحتياج في الصفات هل ينافي الوجوب الذاتي أو لا.

---

(١) إذ امتياز الذات عندنا بوصف الألوهية، وهي عبارة عن وجوب الوجود.

واعلم أن هذا وما قبله من قوله: يكون وجوده من ذاته صفة كاشفة للواجب الوجود.

(قوله: إذ لو كان جائز الوجود... إلخ) تعليل لحصر محدث العالم في ذات واجب الوجود؛ يعني: إن محدث العالم لو لم يكن واجب الوجود لكان ممكن الوجود، ضرورة امتناع كون مبدأ الوجود معدومًا فضلاً عن أن يكون ممتنع الوجود، فلو كان ممكن الوجود لكان من جملة العالم[1] بناءً على ما هو المقرر عندهم من أن كل ممكن محدث، فلا يتوجه المنع بالصفة ولا بالذات مع الصفة، ولا ما قال المحشي، لكن يرد عليه أن يقال: يجوز ألا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه، فيصلح أن يكون ذلك الجزء محدثًا لذلك العالم، ومبدئًا له[2]. تمَّ كلامه.

لأن الكلام على تقدير كون محدث العالم ممكنًا، ولا شك أن مبدأ الممكن لا يكون إلا موجودًا حادثًا؛ لأن مبدأ الموجودات لا يكون معدومًا؛ لأن مفيد الوجود للغير موجود بالضرورة وبالاتفاق، وأما كونه حادثًا فلما مرَّ، فيكون مما ثبت وجوده وحدوثه، فيكون من العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه، فلا يصح أن يكون محدثًا لذلك العالم.

وفيه: لكن يرد أن يقال: يجوز ألا يكون من العالم الذي هو عبارة عن الموجودات المتجانسة.

بقي شيء وهو أن المطلوب ههنا كون واجب الوجود مبدأ لجميع المحدثات ابتداءً من غير واسطة؛ لأن مذهب الشيخ الأشعري، ومن تبعه استناد جميع الممكنات إلى الواجب ابتداءً من غير توسط أمر بطريق

---

(١) لو قال: «لكان من جملة الممكنات» لاندفع الإيراد لكنه خلاف السياق وطريقة المتكلمين، وإن كان ملائمًا لقوله: «ترجح أحد طرفي الممكن» وعديله، وأما إذا قال: «لكان من جملة المحدثات» فيتوجه الإيراد إلا أنه أنسب بما مهده من قوله: «إن المحدث لا بد له... إلخ».

(٢) قد يقال: إن المطلوب هاهنا إثبات الصانع مطلقًا، وأما إثبات مبدئيته من غير توسط أمر فمطلب آخر، تدبر.

الاختيار لا الإيجاب، كما هو تحقيق مذهب الحكماء، والدليل المذكور على تقدير تماميته إنما يفيد كون المحدث للعالم هو الله تعالى **مطلقًا**، تأمل.

(قوله: فلم يصلح محدثًا للعالم) وإلا لزم كون الشيء محدثًا لنفسه ولعلله، وفيه تدبر.

(قوله: ما يصلح علمًا) أي: دليلاً دالاً على وجود المبدأ، ولو كان من جملة العالم لكان دليلاً على نفسه، وهذا دليل إقناعي ليس مستقلاً في الإثبات، وبه يشعر قوله: «مع أن..... إلخ».

(قوله: وقريب من هذا.... إلخ) قال الفاضل المحشي: الأول طريقة الحدوث، والثاني طريقة الإمكان، ووجه القرب ظاهر. تمَّ كلامه.

والظاهر مما سبق من قوله: «ترجح أحد طرفي الممكن.... إلخ» أنه حمل كلام المصنف على مسلك طريقة لا مكان[1]، تأمل[2].

(قوله: مبدئ الممكنات بأسرها) أي: بأجمعها؛ بحيث لا يشذ عنها شيء، بمعنى أن مبدئ جميع الممكنات هو واجب الوجود سواء كان الاستناد إليه تعالى بالذات أو بالواسطة، بمعنى أن سلسلة العلل تنتهي إليه تعالى بالضرورة، لا بمعنى أن مبدئ الجميع ابتداءً من غير توسط شيء هو الواجب، كما هو مذهب أهل التحقيق، وإلا لم يتم الدليل، تأمل.

* قال العصام: **(قوله: والمحدث للعالم هو الله تعالى)** لم يقل: والمحدث له مع أن المقام مقام الضمير؛ لأن الكلام فيما سبق في العالم

---

(١) حاصل كلام المصنف: إن العالم بجميع أجزائه محدث، وإن محدث المحدثات بأسرها لا بد أن يكون واجبًا فمآلهما واحد، والمتفاوت باعتبار العنوان لكن يرد علينا أن خارج المحدثات لا يجب أن يكون واجبًا بخلاف خارج الممكنات، تأمل.

(٢) لعل وجهه: أنا لا نسلم أن قول الشارح: «ترجح أحد طرفي الممكن» يقتضي أنه حمل كلام المصنف على مسلك الإمكان، لم لا يجوز أن يكون إشارة إلى ترجيح مسلك الإمكان على مسلك الحدوث.

باعتبار ما ثبت من أجزاءه، وهاهنا في العالم مطلقًا، وذكر صيغة الفصل بين العالم والمبدأ لا يتضح وجهه؛ لأنه للفصل بين كون الخبر خبرًا وبين كونه نعتًا، والعلم لا يصح لكونه نعتًا، وكأنه لذلك فسر الشارح اسمه تعالى بالمفهومات الكلية القابلة لأن يوصف بها، وإنما أدرج الذات؛ لأنه ربما يطلق واجب الوجود على صفاته تعالى، ووصف واجب الوجود بالذي يكون وجوده من ذاته تنبيهًا على زيادة وجوده كما هو المذهب.

(**وقوله: ولا يحتاج**) إما بمعنى أنه لا يحتاج وجوده إلى شيء بأن يرجع ضمير يحتاج إلى وجوده ولا يحتاج إلى تقييد شيء بغير ذاته؛ لأن المراد بالشيء: الموجود، واحتياج وجوده إلى ماهيته الموجودة بهذا الوجود لا إلى موجود فتفطن، ولو جعل ضمير يحتاج إلى الذات فالمراد سلب الحاجة في الوجود وصفاته الموجودة فتنبه، واعلم أن المراد بالذات الأولى الشخص، وبالذات الثانيه الماهية، فإن وجوده تعالى من ماهيته لا من شخصه، ولذا لم يكتف بضمير الذات، وفي وصفه بواجب الوجود رد للملاحدة المخالفين في وجوده تعالى.

قال في «شرح المقاصد»: خالفت الملاحدة في وجود الصانع، لا بمعنى أنه لا صانع للعالم، ولا بمعنى أنه ليس بموجود ولا معدوم، بل واسطة، بل بمعنى أنه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والإمكان، فهو متعالٍ عن أن يتصف بشيء منها، فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه ولإخفاء في أنه هذيان بين البطلان، هذا أقول: كأنهم قصدوا بذلك أن مبدأ الكل هو الماهية العارية في حد ذاتها عن جميع الصفات.

(**قوله: إذ لو كان جائز الوجود. . .إلخ**) الدليل على تقدير تمامه لا يثبت المدعى؛ لأنه لا يثبت كون وجوده من ذاته؛ إذ جاز أن يكون وجوده عين ذاته، فلو قال: لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا، ويمكن دفعه بأن كون الوجود عين ذاته يقتضي إمكانه عند المتكلم؛ لأن العينية ليست لذاته وإلا لكان عينًا في الممكن، فهو لغيره يكون ممكنًا.

ومحصل الدليل: إنه لو كان جائز الوجود لكان داخلاً في العالم، والتالي باطل؛ لأنه لو كان داخلاً في العالم، ولم يكن محدثًا للعالم والمفروض خلافه، ولأنه لا يصلح علمًا على وجود المبدأ، وما هو كذلك غير داخل في العالم، فقوله: مع أن علاوة والشائع فيها على بمعنى مع، وفيه بحث؛ لأنه إن أراد بقوله: فلم يصلح محدثًا للعالم إنه لم يصلح محدثًا لجميع العالم فمسلم، لكن التالي خلاف المفروض؛ لأن المفروض كونه محدثًا لمحدثات العالم، فيجوز أن يكون من العالم ولا يكون حادثًا، ولا يكون مبدأ لما هو حادث منه، وإن أراد أنه لم يصلح محدثًا لما سواه من العالم فالملازمة ممنوعة.

قيل: إن الملازمة ممنوعة؛ لأن صفات الواجب جائزة الوجود، وليست من العالم، ويدفعه أن المراد أنه لو كان الذات جائز الوجود لكان داخلاً في العالم؛ إذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه أنه ما سوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته، لا ما قيل: إنه لا يضرنا؛ لأن فيه تسليمًا للدعوى، واعترافًا بوجود الواجب؛ لأن المنع بسند ما هو مسلم عند المستدل دون المانع للإلزام لا يوجب تسليم الدعوى.

وفي قوله: «اسم لجميع ما يصلح علمًا على وجوده» بحث؛ لأنه إن أراد بالجميع الكل الإفرادي فمع انه مغلق يرد أنه ليس اسمًا لكل شخص كما مرَّ، وإن أراد المتبادر من الجميع فهو واحد من أفراد ما يكون العالم اسمًا له، ولأن العالم اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات على ما علم، فإن خص بما يكون علامة يلزم ألا يكون المبدأ داخلاً فيه، لكن تصير الملازمة حينئذ ممنوعة؛ إذ يجوز أن يكون جائز الوجود ولا يكون داخلاً في العالم؛ لعدم كونه علمًا على وجود مبدأ له، وما يقال: إن الصفات تصلح لأن تجعل علمًا على وجود الواجب، ومن جملة جميع ما يصلح علمًا على وجود المبدأ مع أنها لم تدخل في العالم هذيان؛ إذ لا معنى لكون الصفة علمًا للذات؛ إذ لا يمكن أن يصدق بثبوت الصفة إلا بعد التصديق بثبوت محلها فتأمل.

(قوله: وقريب من هذا) المشار إليه هو ما قبل العلاوة؛ إذ لا قرب بين

العلاوة وما يقال، بل لا مناسبة بينهما، فالأقرب وقريب من ذلك، والفرق أن هذا استدلال بالحادث على المحدث، وما يقال استدلال من الممكن على الواجب، ولا يخفى أن ما يقال أسبق؛ لأنه من الحكيم السابق على المتكلم فالظاهر، وهذا قريب مما يقال، وإن ورد ما ذكرنا من البحث على هذا دون ما يقال يمنع كونه قريبًا منه.

واعلم أن كون محدث أو ممكن من جملة الشيء لا يصلح أن يكون علة له مبني على دعوى أن علة الكل يجب أن تكون علة لكل جزء، ويتعلق به أبحاث كثيرة لا يحتملها المقام.

❊ قال الكفوي: (**قوله: وكأنه لذلك فسر الشارح**) والأوجه أن يجعل وجه التفسير المذكور أن يصح الحمل؛ إذ الجزئي لا يصلح أن يكون محمولاً.

(**قوله: تنبيهًا على زيادة وجوده**) تعريض بالمحشي صلاح الدين؛ حيث قال: قال المتكلمون: «ذاته تعالى يقتضي وجوده الخاص والعام» وقال الحكماء: «ذاته تعالى يقتضي وجوده الخاص المقتضى لوجوده العام» وعبارة الشارح تحتمل المذهبين. انتهى.

وإشارة إلى رد ما يتوهم من أنه تأكيد لما هو المقصود وإلا فواجب الوجود عند الإطلاق مختص بالبارئ عز اسمه، ولا يجوز أن يطلق على غيره.

(**قوله: أما بمعنى... إلخ**) لعل كلمة «أما» سهو من قلم الناسخ.

(**قوله: ولا يحتاج إلى تقييد شيء**) تعريض على البحر أبادي حيث قال: أي لا يحتاج في وجوده إلى شيء غير ذاته.

(**قوله: لا إلى موجود**) خبر للمبتدأ وهو قوله: «واحتاج وجوده إلى ماهيته... إلخ».

(**قوله: فتنبه**) هذا أيضًا تعريض بالبحر أبادي فإنه أرجع الضمير إلى الذات، وقصره على سلب الحاجة في الوجود، حيث قال: أي لا يحتاج في وجوده إلى شيء غير ذاته، أو إشارة إلى أنه على هذا الاحتمال يحتاج إلى تقييد شيء بغير ذاته باعتبار سلب الحاجة في صفاته؛ إذ لا ينفع كون المراد بالشيء الموجود هاهنا.

(قوله: كون وجوده من ذاته) يمكن أن يقال: المقصود هاهنا إثبات كونه واجب الوجود، وأما سائر الصفات ككون وجوده من ذاته وعدم احتياجه إلى شيء أصلاً فله مقام آخر، وإنما ذكرهما هاهنا للتوضيح والكشف، على أنهما من لوازم وجوب الوجود.

(قوله: إذ جاز... إلخ) أي: جاز أن يكون واجب الوجود الذي يكون وجوده عين ذاته، وحينئذٍ لا يلزم من بطلان كونه جائز الوجود أن يكون واجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته؛ لجواز أن يكون واجب الوجود الذي يكون وجوده عين ذاته لا زائدًا عليه.

(قوله: فلو قال) أي: لو قال بدل قوله: «في الدعوى» يكون وجوده من ذاته لا يكون وجوده من غيره لم يرد عليه ما ذكر من جواز أن يكون وجوده عين ذاته؛ إذ يلزم من بطلان كونه جائز الوجود واجب الوجود، ويلزم منه ألا يكون وجوده من غيره، فتأمل.

(قوله: يقتضي إمكانه) أي: إمكان ذاته تعالى وإمكانه باطل.

(قوله: لأن العينية) أي: كون الوجود عين ذات المحدث ليست لذات الموجود، وإلا لكان الوجود عينًا في الممكن أيضًا، فإن مقتضى الذات لا يتخلف عن الذات، والتالي باطل؛ إذ ليس الوجود عينًا في الممكن وفيه نظر؛ إذ لا يلزم من كون مقتضى ذات الوجود عينيته لذات المحدث كون مقتضاه عينيته لذات الممكن أيضًا، على أنه يجوز أن يتخلف مقتضى الذات لوجود مانع، وأيضًا الدليل المذكور إنما يتم على رأي من لم يقل بعينية الوجود في الممكن، وأما على رأي من قال به كالأشعري فلا.

(قوله: فيكون ممكنًا) أي: فيكون ذاته تعالى ممكنًا، وفيه أن الممكن ما يكون وجوده لغيره لا ما يكون عينية الوجود له لغيره، فمن أين يتفرع هذا على ما قبله، فتدبر.

(قوله: ولأنه لا يصلح علمًا) عطف على قوله: «لأنه لو كان داخلاً في العالم» فهو شرح لقوله: «مع أنه لم يصلح» ودليل ثانٍ لبطلان التالي تقريره: إنه لو كان المحدث للعالم داخلاً في العالم لزم أن يصلح علمًا على وجود المبدأ؛

إذ العالم اسم لجميع ما يصلح... إلخ، لكن اللازم باطل؛ لأنه يلزم حينئذٍ أن يكون المحدث للعالم علمًا لوجود مبدأ له؛ فحينئذٍ يلزم إما أن يكون المحدث محدثًا لنفسه، وإما أن يدور أو يتسلسل، والكل باطل.

(قوله: لأن المفروض كونه محدثًا لمحدثات العالم) هذا ينافي ما ذكره[1] في الحاشية السابقة من الكلام هاهنا في العالم مطلقًا لا في العالم باعتبار ما ثبت من أجزائه.

(قوله: ولا يكون حادثًا) فيه أن الكلام في أنه لو كان جائز الوجود لكان داخلاً في العالم، فلا يجوز ألا يكون حادثًا؛ إذ كل ما هو جائز الوجود فهو حادث بناء على ما تقرر عندهم من أن كل ممكن محدث كما قال القزويني: نعم يرد أنه لا يفيد الإلزام؛ إذ الفلاسفة يجوزون أن يكون بعض الممكنات قديمًا، لكنه يندفع بحمل الكلام على التحقيق لا على الإلزام.

(قوله: أنه لو كان الذات... إلخ) فيه أنه لم يتكرر الحد الأوسط حينئذٍ كما لا يخفى، اللهم إلا أن يقال: إن المدعي هو كون الذات المحدث للعالم واجب الوجود، بأن يكون حاصل الاستدلال: إن الذات المحدث للعالم واجب الوجود؛ إذ لو لم يكن واجب الوجود لكان جائز الوجود... إلخ، لكنه مع كونه بعيدًا غاية البعد كما لا يخفى يكون الكلام حينئذٍ قاصرًا؛ إذ يبقى احتمال أن يكون المحدث للعالم غير الذات.

(قوله: يرد أنه ليس اسمًا لكل شخص) **حاصل الإيراد**: إن كل شخص داخل في الكل الإفرادي؛ إذ يدق عليه أنه مما يصلح علمًا على وجود المبدأ مع أن العالم ليس اسمًا له كما مر من أن العالم ما سوى الله تعالى من الأجناس، فزيد ليس بعالم، بل من العالم، فحينئذٍ لا يصلح أن يقال: إن العالم اسم لجميع ما يصلح علمًا بمعنى: الكل الإفرادي، ويمكن أن يقال: المراد أنه اسم لجميع ما يصلح علمًا من أجناس الموجودات، ولم يصرح به؛ لكونه معلوما مما سبق، فتأمل.

---

(١) في توجيه الإتيان بالظهر موضع الضمير في قوله: «والمحدث للعالم».

(قوله: المتبادر) وهو الكل المجموعي.

(قوله: فهو واحد من أفراد ما يكون العالم اسمًا له) هذا يخالف ما سبق منه من أن هذا الفرد أيضًا متعدد على سبيل التبدل؛ إذ جميع ما سوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود، فالأولى أن يقول: «فهو بعض من أفراد ما يكون العالم اسمًا له» ثم إنه لا محذور في كونه واحدًا، فإن قوله: العالم اسم لجميع... إلى آخره ليس تعريفًا للعالم حتى ينتقض جمعه، بل هو حكم فلا بأس في عموم المحكوم به، والمقصود حاصل؛ لأنه إذا كان اسمًا للمجموع امتنع أن يدخل فيه محدثه، وإلا لزم أن يكون الجزء محدثًا للكل، وهو ظاهر الاستحالة.

(قوله: ما قبل العلاوة) يعني: الاستدلال الأول بقوله: «إذ لو كان جائز الوجود» كما يستدعيه قوله: «والفرق أن هذا استدلال بالحادث... إلى آخره» والظاهر من عبارة الشارح أن المشار إليه هو مجموع الدعوى، والدليل الأول لا الاستدلال الأول فقط، فتأمل.

(قوله: والفرق أن هذا استدلال بالحادث... إلى آخره) فيه أن الظاهر أنه استدلال بإبطال كون المحدث للعالم ممكنًا على كونه واجب الوجود، وما يقال استدلال بإبطال كون المبدأ للممكنات ممكنًا على كونه واجب الوجود، فالظاهر أن الأول مبني على طريقة الحدوث، والثاني على طريقة الإمكان كما قال الخيالي: وقال صلاح الدين: الأول استدلال بنفي كون المبدأ من جملة العالم، والثاني بنفي كونه من جملة الممكن، فالثاني طريقة الإمكان، والأول يعم طريقة الإمكان والحدث.

وقال الكستلي: لا فرق بين الاستدلالين، بل كلاهما طريقة الإمكان كما أشار إليه الشارح في أول المبحث، فتأمل حق التأمل.

(قوله: فالظاهر وهذا قريب مما يقال) يعني: إن القرب وإن كان نسبة بين شيئين إلا أن الظاهر أن يسند إلى ما هو المتأخر منهما، ويذكر المتقدم بعده، والشارح عكس الأمر، فإن ما يقال استدلال من الحكماء وهذا استدلال من المتكلمين، فالأول أسبق من الثاني، وفيه نظر، فإن صاحب «المواقف» جعل

الاستدلال الأول لبعض المتأخرين، وفسره الشريف في شرحه بصاحب «التلويحات» ولا شك أنه متأخر عن الاستدلال الثاني من المتكلمين.

(قوله: يمنع كونه قريبًا منه) فيه أنه إنما يمنعه لو كانت جهة القرب عدم ورود الاعتراض على كليهما وليس كذلك، كما يدل عليه قوله: «إذ لا قرب بين العلاوة وما يقال» بل جهة القرب أن مقدم كل من شرطيتي الاستدلالين يقتضي دخول المبدأ في التالي، أو أن دخوله في التالي في كل منهما يقتضي انتفاء المبدئية، أو أن كلاً منهما يقتضي أن يكون المبدأ مبدأ للأشياء بأسرها كما قال طورسون زاده، أو أنه لم يؤخذ بطلان الدور، والتسلسل مقدمة في شيء منهما كما قال حيدر.

* قال ولي الدين: **(قوله: على تقدير تمامه)** إشارة إلى منع الدليل كما سيجيء بعد.

(قوله: قيل: إن الملازمة... إلخ) قائله المحشي الخيالي.

(قوله: لا ما قيل... إلخ) قائله المحشي الخيالي.

(قوله: لا يوجب) خبر إن.

(قوله: فالظاهر... إلخ) لكن ترك هذا الظاهر إشارة إلى قوة دليل المتكلم، وإلى أن دليل الحكيم قريب إليه في القوة.

* قال الخيالي: **(قوله: إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم)** إن قلت: الصفة وكذا مجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده وليسا من جملة العالم.

قلت: هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وكلامنا في الجائز المباين، لكن يرد عليه أن يقال: يجوز ألا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصلح محدثًا لذلك العالم ومبدئًا له، وحمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح.

(قوله: ما يصلح علمًا) أي: علامة ودليلاً على وجود مبدئ له، والشيء لا يدل على نفسه فلا يكون مبدئًا ومدلولاً؛ إذ لا يكون حينئذ من العالم فيلزم التناقض.

(قوله: وقريب من هذا... إلخ) الأول طريقة الحدوث، والثاني طريقة الإمكان، ووجه القرب ظاهر.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: إن قلت: الصفة وكذا... إلخ)** منع للملازمة.

وحاصله: أنا لا نسلم أنه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم، وإنما يلزم ذلك لو كان مغايرًا للواجب، لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك الجائز الذي يستند إليه الحوادث صفة للواجب تعالى، أو مجموع ذات الواجب وصفته، فإن كلاً منهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة إلى الذات، وإمكان الجزء يستلزم إمكان الكل، وليسا من جملة العالم لعدم كونهما سوى الله تعالى، أما الصفة فظاهرة، وأما المجموع فلأنه ليس إلا الذات والصفة، وكل منهما ليس غير الذات، فلا يكون المجموع أيضًا غيرها، ولأنه لا مغايرة بين الكل والجزء.

(قوله: قلت: هذا لا يضرنا... إلخ) يعني: ثبوت الجائز الذي لا يكون مغايرًا للواجب لا يضرنا؛ لأن فيه تسليم المدعي؛ أعني: إثبات وجود الواجب تعالى، وهو لازم سواء ينتهي سلسلة المحدثات إليه، أو إلى صفته، أو إلى مجموعهما ضرورة أن تحقق الصفة، وكذا المجموع بدون الذات محال.

(قوله: وكلامنا في الجائز المباين... إلخ) أي: المقصود بالنفي في قولنا؛ إذ لو كان جائز الوجود المباين والمغاير للواجب، ولا شك في صحة الملازمة حينئذٍ، فقوله: «هذا لا يضرنا» دفع مادة النقض، وقوله: «وكلامنا... إلخ» تحرير وإثبات للملازمة الممنوعة، فهذا من تتمة الجواب.

فمَن قال: إنه جواب ثانٍ لم يأتِ بشيء لعدم استقلاله في الجواب، وأجاب بعض الأفاضل بأنا لا نسلم كونهما مما يجوز وجوده؛ لأنهم لم يقولوا بإمكان الصفات لما أن كل ممكن محدث عندهم. انتهى.

أقول: هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة؛ لأنها إذا لم تكن ممكنة فلا تخلو إما أن تكون واجبة لذاتها وهو محال، أو واجبة لا لذاتها، ولا لغيرها على ما سيجيء من أن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها.

وحينئذٍ يرد أنا لا نسلم أنه إذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته، لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم، لم لا يجوز أن يكون الواجب الوجود لا لذاته ولا لغيره، فلا بد من الالتجاء إلى ما ذكره المحشي على أن هذا في الحقيقة قول بإمكان الصفات كما لا يخفى.

وبما ذكرنا ظهر أيضًا ركاكة ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من أن المراد بقوله: «إذ لو كان جائز الوجود» أنه لو كان الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم؛ إذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه أنها ما سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى؛ لأنه حينئذٍ يرد المنع المذكور بأنا لا نسلم أنه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات جائز الوجود، حتى يكون من جملة العالم، لم لا يجوز أن يكون صفة من صفاته تعالى، على أنه يوهم أن المقصود نفي كون الذات الجائز الوجود محدثًا للعالم، دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك.

(قوله: لكن يرد عليه... إلخ) يعني: إن أريد بالعالم في قوله: «لكان من جملة العالم» ما ثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائلة بأنه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم، مستندًا بأنه يجوز ألا يكون منه، وإن أريد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء في قوله: «فلم يصلح محدثًا للعالم» أي: إذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثًا له؛ إذ المفروض محدثيته لما ثبت حدوثه لا لجميعه، كما صرح به الشارح بقوله: «ومعلوم أن المحدَث لا بد له من محدِث» فيجوز أن يكون من جملة مطلق العالم، ويكون محدثًا لما ثبت حدوثه، ولا يكون منه فلا يلزم علية الشيء لنفسه.

وأشار المحشي إلى المنع الأول بقوله: «يجوز ألا يكون مما ثبت حدوثه» وإلى الثاني بقوله: «فيصلح كونه محدثًا لذلك» والقصر على أنه منع للشرطية الأولى أو الثانية قصير فلا تكن من القاصرين.

والجواب بأن هذا الدليل مبني على نفي المجردات ليس بتام لعدم تمامية نفي المجردات كما مرَّ، وكذا الجواب بأن هذا المنع لا يضرنا؛ لأنه إذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه إلى الواجب لإمكانه، فثبت الواجب؛ لأن مقصود

المحشي أن الاستدلال بطريق الحدوث غير تام؛ إذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى لا يصلح لذلك، وما ذكره المجيب استدلال بطريق الإمكان، ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه.

وأجاب بعض الفضلاء بأن كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازم، أما وجوده فلأن علة الوجود لا يكون معدومًا بالاتفاق، وأما حدوثه فلأن كل ممكن حادث. انتهى كلامه، ولا يخفى أن هذا إنما يتم إذا ثبت أن كل ممكن حادث، ودونه خَرْط القَتَاد.

(قوله: وجمل المحدث... إلخ) يعني: إن الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني، وحمل المحدث في قوله: «والمحدث للعالم هو الله تعالى» على المحدث بالذات؛ ليصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات؛ أي: ما يكون مخرجًا من العدم إلى الوجود بذاته، ولا يحتاج إلى غيره أصلاً للعالم هو الذات الواجب الوجود؛ إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة مطلق العالم، فلا يصلح محدثًا بالذات لشيء منه لاحتياجه إلى العلة، مما لا يساعده كلام الشارح؛ لأن قوله: «ضرورة امتناع ترجيح... إلخ» صريح في أن المراد هو أنه لا بد من استناد المحدثات إلى محدث مطلقًا، سواء كان بالذات أو بالغير؛ لأنه الضروري، وأما أنه لا بد من استنادها إلى محدث مستغنٍ عن الغير فلا، لأنه مبني على بطلان التسلسل، ولأنه لو كان المراد ما ذكر لكفى أن يقال: «لو كان جائز الوجود لم يصلح محدِثًا للعالم»، ولا حاجة إلى قوله: «لكان من جملة العالم» ولأنه حينئذٍ يكون الاستدلال عائدًا إلى طريقة الإمكان، فلا يصح قوله: «وهذا قريب... إلخ».

هذا تقرير كلام المحشي على ما سمعته من الأستاذين، ويرد عليه أن حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله: «هو الله تعالى» بديهيًا؛ إذ يصير المعنى أن الموجد المستغني عن الغير هو الذات الواجب الوجود، فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات، ولا يحتاج إلى الاستدلال.

وقال الفاضل الجلبي: يعني: حمل المحدث في قوله: والعالم بجميع

أجزائه محدث على المحدث بالذات، فيصير محصول الاستدلال أنه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجًا إلى الغير، فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي، فلم يصلح محدثًا لذلك العالم.

ويندفع الاعتراض المذكور؛ لأن الجائز المباين للواجب يجب أن يكون من العالم الحادث بالذات، سواء كان حادثًا زمانيًا أو قديمًا مما لا يساعده كلام الشارح، وإن جاز نظرًا إلى ظاهر عبارة المصنف؛ حيث صرح هناك بأن المراد بالمحدث المخرج من العدم إلى الوجود؛ بمعنى أنه كان معدومًا فوجد فلا يتم الدليل. انتهى كلامه.

وفيه: إن المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على ما صرح به الشارح في بحث التكوين، بقوله: «إن هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة» وأما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية؛ أي: يكون مسبوقًا بالعدم، والقديم بخلافه، فالتوجيه المذكور ليس بصحيح لا أنه مما لا يساعده كلام الشارح.

(قوله: والشيء لا يدل على نفسه... إلخ) يعني: لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم، ولو كان من جملته يصلح دليلاً على وجود المبدأ؛ لأن العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلاً على وجود المبدأ له، لكنه لا يصلح دليلاً على وجود المبدأ؛ إذ الشيء لا يكون دليلاً على نفسه، فلا يكون مبدأ ومدلولاً للعالم؛ إذ لا يكون حينئذٍ؛ أي: حين عدم دلالته على نفسه من العالم، وإذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له على ما تقتضيه الملازمة التي في قولنا: «لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم» فيلزم حين كونه مبدأ ألا يكون مبدأ، وأن يكون من العالم، وألا يكون منه وأنه تناقض.

ويحتمل أن يكون معنى قوله: «إذ لا يكون حينئذٍ من العالم» أنه لا يكون حين كونه مبدأ ومدلولاً من العالم الذي هو علامة ودليل، وإذا لم يكن من العالم لا يكون مبدأ، وقد كان حين كونه مبدأ ومدلولاً من العالم الذي هو علامة ودليل، فيلزم حين كونه مبدأ ألا يكون مبدأ وأن يكون من العالم وألا

يكون منه، وأنه تناقض فلا يكون مبدأ ومدلولاً وللعالم، عندي: إن الأول أظهر وأقرب إلى الفهم.

وقد وقع في بعض النسخ بدل كلمة «إذ» في قوله: إذ لا يكون «أو» الفاصلة، والمعنى أنه إذا لم يدل على نفسه يلزم ألا يكون مبدأ له، أو ألا يكون من العالم، وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض لفرض كونه مبدأ ومن العالم، ولا يخفى أنه تصحيف؛ إذ لا معنى للترديد لتحقق لزوم كلا الأمرين، فلا فائدة في إيراد كلمة «أو» حينئذٍ في اللازم الثاني وتركه في الأول.

(قوله: الأول طريقة حدوث... إلخ) حاصل الأول أن مبدأ العالم لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم الذي هو محدث، فلا يصلح مبدأ له، وإلا لكان الشيء علة لنفسه لكونه محدثًا، ومحصل الثاني أن مبدأ الممكنات لو كان جائزًا لكان من جملة الممكنات، فلم يصلح مبدأ لها.

(قوله: ووجه القرب ظاهر) إذ لا فرق بينهما إلا بحسب الحدوث والإمكان، لكن الثاني أقوى على ما بُيّن في موضعه.

* قال بعض المحققين: **(قوله: وليس كذلك... إلخ)** لأن المقصود إثبات كون المحدث للعالم واجبًا، ونفي كونه جائزًا لاحتياج الجائز إلى الواجب على كل حال.

(قوله: يجوز ألا يكون منه... إلخ) بأن يكون من المجردات كما يقول به الحكماء.

(قوله: وإذا لم يكن من العالم لم يكن مبدءًا له على ما تقتضيه الملازمة... إلخ) وذلك لأن الملازمة المذكورة تقتضي أن المبدأ إذا لم يكن من العالم لم يكن جائز الوجود، ومعلوم أنه إذا لم يكن المبدأ جائز الوجود لم يكن الجائز الوجود مبدءًا له، فينتج أن المبدأ إذا لم يكن من العالم لم يكن الجائز الوجود مبدءًا له، فظهر من هذا أن الضمير في لم يكن مبدءًا له عائد إلى جائز الوجود. انتهى من تقرير بعض الفضلاء.

أقول: وحاصل الملازمة برمتها هكذا لو كان محدث العالم جائز الوجود لكان من جملة العالم، ولو كان من جملة العالم لصلح دليلاً على وجود مبدء

له، ولو صلح دليلاً على وجود مبدئ له لم يكن مبدءًا له؛ إذ الشيء لا يدل على نفسه، فنتج أنه لو كان المبدأ جائز الوجود لم يكن مبدءًا.

ويؤخذ منه أنه لو كان الجائز مبدءًا لم يكن جائزًا، والحاصل أن الجواز والمبدئية متناقضان، فحيث ثبت أحدهما انتفى الآخر وبالعكس.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: إن قلت: الصفة)** أي: صفة الذات الواجب الوجود، وكذا مجموع الذات الواجب الوجود وصفته، وإلا يكونان من جملة العالم، وهذا قال في الجواب: هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعي.

(قوله: وكلامنا في الجائز المباين) أي: عن الواجب، والمعنى: إنه لو كان محدث العالم جائز الوجود الذي يباين الواجب وينفك عنه وما هو إلا غير صفة الواجب وغير المجموع المركب من الواجب وصفته؛ لأنهما لا ينفكان عنه.

(قوله: لكن يرد عليه... إلخ) منع الشرطية المدلول عليها بإلغاء في قوله: «فلم يصلح محدثًا... إلخ» أي: لو كان من جملة العالم لم يصلح محدثًا للعالم ومبدأ له، وإلا لزم أن يكون محدثًا لنفسه كما يكون مبدأ لما سواه، وتقرير المنع أن يقال: لا نسلم أنه لو كان المحدث الذي هو جائز الوجود من جملة العالم لم يصلح محدثًا للعالم، إنما يلزم ذلك أن لو كان من جملة مطلق العالم؛ أي: الذي ثبت وجوده وحدوثه والذي لم يثبت لِـمَ لا يجوز ألا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصلح محدثًا لذلك العالم؟.

قيل عليه: هذا مبنى على وجود ممكن غائب عن الحس وهو المجردات، وهذا الدليل مبني على نفيها كما لا يخفى، على أن ذلك لا يضرنا في أصل المدعي، وهو إثبات الواجب؛ لأن ما يجوز وجوده يجب انتهاؤه إلى الواجب فثبت الواجب.

(قوله: وحمل المحدث... إلخ) جواب سؤال مقدر تقديره أن يقال: المراد بالمحدث في قوله: «المحدث للعالم هو الله تعالى المحدث بالذات»

فيلزم من كونه جائز الوجود كونه من جملة مطلق العالم؛ لأنه تعالى بالنسبة إلى العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه ليس محدثًا بالذات على زعم الخصم؛ أي: الحكيم، فإذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثًا له.

(قوله: مما لا يساعده كلام الشارح) حيث قال في جواب البحث الأول أن المدعي حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات.

(قوله: إذ لا يكون حينئذٍ) أي: حينئذٍ كان مبدأ ومدلولاً من العالم الذي هو العلامة والدَّال.

(قوله: فيلزم التناقض) أي: على تقدير كونه من جملة العالم، وهو أن يكون مبدأ للعالم وألا يكون مبدأ، وفيه أن مدلوله على تقدير كونه من جملة العالم كونه مبدأ له لا لنفسه على التعيين، ومآله الدلالة على مبدئية شيء ما، وليس ذلك دلالة الشيء على نفسه حتى يكون نفيه مفيدًا في هذا الموضع.

(قوله: الأول طريقة الحدوث) فإن قلت: لا معنى لجواز الوجود إلا الإمكان، فيكون الأول طريقة الإمكان أيضًا.

قلت: معنى كلامه: إنه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم، وإذا كان من جملة العالم يكون حادثًا؛ لما مر من أن العالم حادث بجميع أجزائه، وإذا كان حادثًا لم يصلح محدثًا للعالم ومبدئًا، والمقدر خلافه، وكونه على هذا طريقة الحدوث ظاهر.

* قال المرعشي: **(قوله: وإلا)** أي: وإن لم يكن المراد من الصفة والذات صفة واجب الوجود وذاته يكونان من جملة العالم فلا يرد بهما السؤال، ولا يصح قوله: «وليستا من جملة العالم» وفيه: إنه لو كانا أعمين من صفة الواجب والممكن وذاتهما لم يتعين أن يكونا من جملة العالم، مع أن قوله: «ولهذا قال... إلخ» لا يثبت تخصيصهما بصفة الواجب وذاته؛ إذ في الأعم تسليم للمدعي أيضًا.

(قوله: لما فيه من تسليم المدعي) وهو ثبوت الواجب.

(قوله: الذي يباين الواجب وينفك عنه) إن قلت: فيه اعتراف بالواجب وتسليم للمدعي، فلا حاجة إلى إبطاله.

قلت: انفكاك شيء عن شيء يتصور بألا يوجد المنفك عنه، وهو المراد هاهنا.

إن قلت: هاهنا احتمال آخر، وهو أن يكون المحدث جائز الوجود الذي لا يباين الواجب، ولا ينفك عنه هو صفاته.

قلت: تركه لأمرين:

الأول: إن الخصم وهو الحكيم لا يعترف بالصفة، فلا حاجة إلى إبطاله.

والثاني: إن فيه تسليمًا للمدعي، وهو ثبوت الواجب فلا حاجة إلى إبطاله.

(قوله: وهذا الدليل مبني على نفيها كما لا يخفى) يعني: إن المجردات منفية عند المتكلمين بدلائل، وهذا الدليل مبني على ذلك النفي يعني: بنوا هذا الدليل عليه لا على تسليمه، فإذا أورد على هذا الدليل سؤال مبني على وجود المجردات يندفع ذلك السؤال بنفي المجردات، وإنما يصح مثل ذلك السؤال إذا كان صاحب هذا الدليل ممن يسلم وجود المجردات، لكن فيه أنه قد سبق من الخيالي أن أدلة النفي غير تامة أيضًا فللمنع مجال.

(قوله: وهو إثبات الواجب) الظاهر ثبوت الواجب.

(قال الخيالي: وحمل المحدث على المحدث بالذات... إلخ) قال المولى: الشهير بالتفسيري جواب سؤال مقدر تقديره أنه يرد على الشارح ما ذكرت، من أنه يجوز ألا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه؛ لأن المراد بمحدثية العالم هو كونه محدثًا بالذات لا محدثًا بالزمان، فيدخل فيه ما ذكرته، فلا يصلح أن يكون محدثًا للعالم.

وتقرير الجواب أن حمل المحدث على المحدث بالذات، مما لا يساعده كلام الشارح، حيث فسر المحدث في قول المصنف: «والعالم بجميع أجزائه محدث» بقوله: أي: مخرج من العدم إلى الوجود؛ بمعنى: أنه كان معدومًا فوجد خلافًا للفلاسفة. انتهى.

وحكم ذلك المولى المذكور بأن ما ذكره قول أحمد في تقرير هذا السؤال فرية بلا مرية، وظني أن الحق مع ذلك المولى الشهير، وأن ما ذكره قول أحمد

مبني على كون الضمير في «لو كان» راجعًا إلى الله مع أن الظاهر أنه راجع إلى محدث العالم كما لا يخفى وجهه، بل قد صرح نفسه فيما سبق برجوعه إليه، حيث قال: والمعنى لو كان محدث العالم جائز الوجود الذي يباين الواجب... إلخ.

وقوله: فيلزم من كونه جائز الوجود كونه من جملة مطلق العالم لم يكد يفهم وجهه، وقد علل تلك الملازمة بقوله: لأنه تعالى بالنسبة إلى العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه ليس محدثًا بالذات على زعم الخصم؛ أي: الحكيم.

وغاية المفهوم منه أن كونه من جملة مطلق العالم؛ أي: من جملة كل واحد من العالمين إنما هو ليكون هو تعالى محدثًا بالذات بالنسبة إلى جميع العالمين؛ إذ لو كان من جملة ما لم يثبت حدوثه فقط، وهو العقول كانت العقول واسطة بينه وبين ما ثبت حدوثه؛ لأنه مبدأ العقول عندهم، ولا تبطل مبدئيته لها بكونه من جملتها إلا أن العقول بعضها مبدأ لبعض.

وأما إذا كان من جملة ما ثبت حدوثه أيضًا، فباعتبار كونه من جملة ما ثبت حدوثه يكون محدثًا بالذات لما ثبت حدوثه؛ لأنه لا يتصور كون العقول واسطة بهذه الحيثية؛ لأنه بهذه الحيثية حادث بالزمان والعقول قديمة بالزمان، فلا يتصور كون العقول معلولة له بهذه الحيثية حتى يتصور كونها واسطة.

(قوله: وفيه: إن مدلوله على تقدير كونه من جملة العالم... إلخ) فإن قلت: لما فرض ذلك الشيء الذي هو جائز الوجود محدثًا للعالم، فعلى تقدير كونه من جملة العالم يكون مبدؤه نفسه.

قلت: نعم وإن كان المبدأ على هذا الفرض نفسه في الواقع، لكن كونه من جملة العالم لا يقتضي إلا دلالته على مبدأ ما؛ لأن العالم اسم لما يكون علامة على مبدأ ما لا على مبدأ هو نفسه، فاللازم من كونه من جملة العالم الدلالة على مبدأ ما، فالمدلول هو مبدأ ما وإن كان في الواقع منحصرًا في نفسه فلا محذور.

* قال شجاع الدين: **(قوله: إن قلت: الصفة... إلخ)** أي: لا نسلم أنه لو كان المحدث للعالم جائز الوجود لكان من جملة العالم؛ لجواز أن يكون

صفة الواجب أو مجموع ذات الواجب وصفته، ولا يكون من جملة العالم.

(قوله: قلت هذا) أي: منع أنه لو كان المحدث للعالم جائز الوجود لكان من جملة الواجب مستندًا؛ لجواز كونه صفة الواجب أو مجموع ذات الواجب وصفته.

(قوله: لما فيه) أي: في منع السند من تسليم المدعي، وهو ثبوت واجب الوجود.

(قوله: يجوز ألا يكون من جملة العالم) إذ العالم مجموع ما سوى الله مما ثبت وجوده من الممكنات، ولا يلزم من كون المحدث للعالم جائز الوجود أن يكون جملة ما ثبت وجوده يجوز أن يكون موجودًا، ولا يثبت وجوده بدليل أو يكون مما ثبت وجوده وحدوثه، بل يكون قديمًا، ولا يكون من جملة العالم.

(قوله: على المحدث... إلخ) وهو الذي يحتاج في وجوده إلى غيره سواء كان وجوده مسبوقًا بعدمه أو لا، وهذا المعنى يعم الحادث والقديم من الممكنات، فالمحدث للعالم إذا كان جائز الوجود يكون محدثًا بالذات محتاجًا في وجوده إلى غيره، فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي.

(قوله: كلام الشارح) إذ لم يذكر في كلام الشارح إلا الحادث بالزمان، وهو الذي يكون وجوده مسبوقًا بالعدم؛ أي: يكون معدومًا أولاً ثم وجد.

(قوله: والشيء لا يدل على نفسه... إلخ) أي: على تقدير أن يكون المبدئ لجميع العالم من جملة العالم يجب أن يكون علامة ودليلاً على وجود مبدئ له، والمبدئ هو نفسه، والشيء لا يكون دليلاً على نفسه، فلا يكون المحدث والمبدئ للعالم على تقدير كونه من جملة العالم محدثًا ومبدئًا له فيلزم التناقض.

(قوله: فلا يكون مبدئًا... إلخ) أي: لا يكون المحدث والمبدئ للعالم محدثًا ومبدئًا له فيلزم التناقض، وهو أن يكون محدثًا ومبدئًا للعالم، وألا يكون محدثًا ومبدئًا له.

(قوله: فيلزم التناقض) وهو أن يكون مبدئًا للعالم، وألا يكون مبدئًا له.

(**قوله: ووجه القرب ظاهر**) وهو أن الحدوث والإمكان وصفان للمحدث.

* قال محمد الشريف: (**قال الشارح: أي: الذات الواجب الوجود**) إنما خصه بالذكر مع أن هذا اسم للذات المستجمع لجميع الصفات الكمالية إشارة إلى كونه مدارًا ومنشأ للجميع، واكتفاء بما هو المقصود هاهنا.

(**قوله: الذي يكون وجوده من ذاته**) تأكيد لما هو المقصود، فإن الوجود عند الإطلاق مختص بالباري عن اسمه، ولا يجوز أن يطلق على غيره.

وقيل: احتراز عن المعلول عن علته التامة؛ أي: الواجب بالغير.

(**قوله: إن قلت الصفة... إلخ**) إشارة إلى منع الملازمة في قوله: «إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم» والجواب الأول تسليم للمنع؛ لما فيه من تسليم المدعى، ومثل هذا يفيد المستدل ولا يضره، والجواب الثاني إشارة إلى إثبات الملازمة بقوله: «وكلامنا في الجائز المباين» وقوله: «لكن يرد عليه» أي: على الجواب الثاني، فهو استدراك عليه؛ يعني: لو كان من جملة العالم لا يلزم كونه من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه، فيتوجه المنع حينئذٍ على قوله: «فلم يصلح محدثًا للعالم... إلخ» ولو رجعت وقلت: المراد من الحدوث الذاتي ما هو ثابت لمطلق العالم بلا نزاع وشك فيه، فيكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه.

قلت: هذا مما لا يساعده كلام الشارح أصلاً، فإنه فسر الحدوث بالحدوث الزماني، وقال: هو الخروج من العدم إلى الوجود.

وقال: الحدوث الزماني غير ثابت بجميع أجزاء العالم عند الفلاسفة، وأما الحدوث الذاتي فثابت عندهم بجميع الأجزاء، وتصدر بعد ذلك لإثبات الحدوث الزماني، فورد عليه إشكالات وسعى في دفنها، فلو كان المراد الحدوث الذاتي لما احتاج إلى الاستدلال والتكلفات والتعسفات، وبعض القاصرين تحير في توجيه قوله وحمل المحدث في الذات، وذكر عجائب منها: إنه حمل المحدث على المعنى المؤثر الموجود، وحمل قوله: «بالذات» تارة على معنى بالحقيقة، وتارة على معنى بلا واسطة.

وقال: مراد المحشي حمل المحدث على المحدث بالذات أو بالواسطة مما لا يساعده كلام الشارح، إلا أنه اكتفى بذكر قوله: «بالذات».

وتارة قال: معنى مجموع قوله: «المحدث بالذات» القديم بالذات، فمعنى قول المصنف: «والمحدث للعالم هو الله تعالى القديم بالذات» هو الله تعالى.

وتارة قال: «ومعنى المحدث بالذات المنشئ الموجد للعالم بالحدوث الذاتي» هو الله تعالى. وأنت تعلم أن بعضها تكلفات وبعضها هذيانات.

(قال الشارح: مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علمًا على وجود مبدئ له) يعني: إذا كان من جملة العالم يلزم محذوران:

أحدهما: أن يكون محدثًا لنفسه أيضًا.

والثاني: لزوم التناقض، وهو كونه من جملة العالم، وعدم كونه منها.

والفاضل المحشي اعتبر مقدمة أخرى معها، وهي قوله: «والشيء لا يدل على نفسه» فلا يكون مبدئًا ومدلولاً؛ إذ لا يكون حينئذٍ من العالم فيلزم التناقض، وهو كونه مبدئًا وعدم كونه مبدئًا، وما ذكرناه أظهر وأخصر.

(قال الشارح: وقريب من هذا ما يقال... إلخ) أقول: هذا دليل يدل على وجود الواجب تعالى ولو فرضنا أن الممكنات غير متناهية في نفس الأمر، وتقريره: إن مجموع الممكنات من حيث هو مجموع وبحيث لا يشذ عنه شيء محتاج إلى العلة، وهي لا تجوز أن تكون نفسه ولا بعضه، بل لا بد أن تكون خارجة عنه، فتكون واجب الوجود، وواجب الوجود لا يكون إلا قديمًا.

ومن الجائز أن يكون ذلك القديم علة لكل واحد من الممكنات، ويصدر عنه في كل آن أو في كل ساعة أو في كل سنة من تلك الغير المتناهية فرد من كل ما هو عماد من كل صنف من أنواع الممكنات وأصنافها من الجواهر والأعراض حتى كادت أن تكون السلاسل غير متناهية، فوجدنا في الممكنات سلاسل كثيرة غير مخصوصة بكل تقدير من التقادير المذكورة، فلا يفتقر هذا الدليل إلى بطلان التسلسل، بل يتم مع فرض سلسلات كثيرة غير مخصوصة، فسقط ما ذكره الشارح وما ذكره الخيالي وسائر المحشين، فإن هذا الدليل كما

لا يتوقف لا يستلزم بطلان التسلسل أيضًا لا بنفسه كما ذكره البعض، ولا بضم مقدمات كما ذكره الخيالي فتأمل وأنصف، ولا تجادل مع من سعى في اهتدائك ورشدك، فإن العصيان سبب الحرمان من فضل المنان.

نعم يرد ما ذكره على تقرير الشارح، ولا يرد على ما ذكرنا ما يقال: إن علة المجموع من حيث هو مجموع ما قبل المعلول الأخير، ولا يحتاج ذلك إلى علة خارجة؛ لأن كل واحد منه معروض للعلية والمعلولية من جهتين وليس بمجموع، ولما قبل المعلول الأخير وجود على حدة غير وجود كل واحد، ولكل واحد علة هي ما قبله؛ لأن مرادنا من مجموع الممكنات مجموع الماهيات الممكنة، وهذا المجموع يحتاج في الوجود إلى علة، والعلة إما لمجموع أي كل واحد من المجموع علة لنفسه أو لغيره، وهو أيضًا محال؛ لأن الماهيات الممكنة كما لا يجوز أن تكون مبدأ لنفسها لا يجوز أن تكون مبدأ لغيرها ما لم تتصف بالوجود، فلم يكن شيء واجب الوجود لنفي جميع الممكنات في العدم.

* **قال الشارح: [وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار إلى إبطال التسلسل، وليس كذلك، بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل، وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا إلى نهاية لاحتاجت إلى علة، وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها؛ لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله، بل خارجًا عنها، فتكون واجبًا، فتنقطع السلسلة].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: من غير افتقار إلى إبطال التسلسل**[1]) لا خفاء في أنه إن أريد به أن إفادة هذا الدليل، ودلالته على وجود الصانع لا تتوقف على إقامة الدليل على بطلان التسلسل؛ بمعنى أن بطلان التسلسل ليس مقدمة من مقدمات هذا الدليل، وإن كان لازمًا منه، فهو حق لا نزاع فيه، لكن ما ذكره الشارح ـ رحمه الله ـ في الرد لا يساعده[2]، وإن أريد

---

(١) إلا أن يقال: إن الافتقار بمعنى الاستلزام، وإن كان مستبعدًا جدًّا.

(٢) إذ اللازم منه الاستلزام لا التوقف، والكلام فيه إلا أن يفسر التوقف والافتقار بالاستلزام لكن مراد المتوهم ما هو المشهور؛ أعني: التأخر والتقدم الذاتي كما يستدعيه المقام.

به أن هذا الدليل يدل على وجود الصانع مع ذهاب السلسلة إلى غير النهاية، أو مع إمكانه؛ أي: من غير دلالة على بطلان التسلسل، فبطلانه بيِّن وما ذكره الشارح هو حق، والظاهر[1] أن مراده هو الأول كما لا يخفى، تأمل.

(**قوله: بل هو إشارة.... إلخ**) فيه: إن كون هذا من جملة أدلة بطلان التسلسل لا يفيد احتياج دلالة هذا الدليل على وجود الصانع على إقامة الدليل على بطلانه.

(**قوله: لاحتاجت إلى علة**) أي: الممكنات المتسلسلة الغير المتناهية بأجمعها إلى علة.

(**قوله: لاستحالة كون الشيء.... إلخ**) يعني: إن العلة إن كانت نفس تلك الممكنات بأن يكون الجميع علة الجميع، يلزم كون الشيء علة لنفسه[2]، وذلك واضح لزومًا وفسادًا، أو بعضًا منها يلزم كون الشيء علة لنفسه وعلله معًا؛ إذ المراد بالعلة ههنا الفاعل المستقل بالفاعلية؛ بمعنى أنه لا يستند شيء من الممكنات بالمفعولية إلا إليه، أو إلى ما يصدر عنه، ومن جملتها نفسه وعالمه.

ومن هذا ظهر لك أن بطلان الدور من جملة مقدمات الدليل[3]، وأما كون بطلان التسلسل منها فقد عرفت ما فيه، وههنا أبحاث كثيرة لا يليق إيرادها بهذا المقام.

(**قوله: فتكون واجبًا**) لما بطل كون العلة نفس المجموع، أو بعضًا منه تعين أن تكون خارجًا عنه، والحال أن الموجود الخارج عن جميع الممكنات

---

(١) وإنما قلنا: «والظاهر» لأنه يحتمل أن يراد بالافتقار الاستلزام، أو لعل الشارح حمل عبارة المتوهم على هذا.

(٢) وأيضًا علة الكل لا بد أن تكون علة لكل جزء من أجزائه، وإلا لزم خلاف المفروض، تأمل.

(٣) يعني: لازمه، لا يقال: إن التسلسل من لوازمه، فيكون التسلسل أيضًا من مقدمات الدليل؛ لأنا نقول: إن كون الملزوم موقوفًا عليه لا يستلزم كون اللازم أيضًا كذلك، تدبر.

ليس إلا الواجب، والمجموع المركب من الجميع، والواجب من جملة الممكنات، وفيه تأمل.

(قوله: فتنقطع السلسلة) إذ الواجب لما كان علة الجميع، فلا بد من أن يستند إليه شيء من آحاد السلسلة، وإلا لما كان علة والمفروض أنه علة له، فيكون طرفًا له، فينتهي إليه بالضرورة[١].

* قال العصام: **(قوله: وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار إلى إبطال التسلسل)** فيه أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار إلى إبطال الدور أيضًا كما لا يخفى، فلا وجه لتخصيص النفي بالافتقار إلى إبطال التسلسل، ويعتذر عن مثله بوجهين:

أحدهما: أن الدور يستلزم التسلسل؛ إذ طرف الدور يتعدد بالاعتبار لا إلى نهاية؛ إذ الموقوف عليه غير الموقوف في نفسه، فنفس الشيء من حيث إنه موقوف غيره من حيث إنه موقوف عليه، فيترتب نفوس غير متناهية، والمراد بالتسلسل المذكور أعم مما هو لازم الدور، وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام بعد توضيحه كما هو حقه في حواشي شرح المطالع فارجع إليه، على أن هذا التسلسل في الأمور الاعتبارية وليس باطلاً.

وثانيهما: إن ذكر التسلسل ذكر للدور؛ لأنهما يذكران معًا، فاكتفى بالذكر عن الذكر، وبهذا تبين أن قول الشارح بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل يتضمن الإشارة إلى دليل بطلان الدور أيضًا، فمن قال: أعلم أنه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضًا بأن يقال: مجموع المتوقفين ممكن فعلته إما نفسه و جزؤه، وهما باطلان، أو خارج وهو علة البعض، فينقطع التوقف عنده فلا دور لم يزد إلا تفصيل ما أجمله الشارح.

(قوله: وليس كذلك، بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل) أورد

---

(١) بيانه: إن الفرض أن آحاد هذه السلسلة بعضها علة تامة للبعض، فالواجب إذا كان علة للسلسلة، فلا بد أن يكون علة لواحد منها، فذلك الواحد لا يجوز أن يكون هو الواحد الأول، والمتوسط إلا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد، فتعين أن يكون واحدًا أخيرًا من السلسلة فتقطع به قطعًا.

عليه أن ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة، وأما الانقطاع فبضم مقدمات أخر، وهي أن يقال: ذلك الخارج لا بد وأن يكون علة للبعض، وذلك البعض طرف السلسلة، وإلا يلزم كون الواجب معلولاً ودخول ما فرض خارجًا، فظهر أن أمر الافتقار بالعكس، هذا أقول فرق بين ثبوت الواجب ووجود الصانع، والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة كان الصنع أو بدونها، ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات بأسرها إلى الصانع أن يكون الصانع لكل ممكن واجبًا كذلك، إنما يثبت أن صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب، فيجوز أن يكون صانع كل ممكن ممكنًا على وجه التسلسل، إنما يثبت كون مبدأ كل ممكن الواجب بأن يجب انتهاء سلسلة الصنع إلى الواجب.

واعلم أن هذا المقام ليس إلا مقام إثبات الصانع للممكنات سواء كان متعددًا أو واحدًا بالاختيار أو بالإيجاب، بواسطة في البعض أو بلا واسطة في الجميع، ولكل من إثبات الوحدة والاختيار ونفي الواسطة مقام، وبعض هذه الأمور إنما يثبت باعتبار أنه الأحق والأولى بالصانع، لا لتوقف وجود الممكن عليه.

(قوله: وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها؛ لاستحالة كون الشيء علة لنفسه) هذا يبطل كون العلة نفسها وهو ظاهر، وكونها بعضها أيضًا؛ لأنه إذا كان علة للسلسلة كانت علة لكل بعض منها؛ لأن علة الجميع ليس إلا علة الأجزاء ومنها نفسه، وكذا قوله: لعلله؛ لأنه إذا كان البعض علة لكل بعض كان علة لعلله، وإذا كانت النفس علة كان علة لكل بعض منها؛ لأن علة الجميع علة لكل بعض، فتكون السلسلة علة لنفسها ولعللها التي هي أجزاؤها، ومما يلزم على تقدير كون العلة نفسها أو بعضها توارد العلتين على معلول واحد وبطلان التسلسل؛ لأنه إذا كان المجموع أو البعض علة لكل بعض تنقطع السلسلة لا محالة.

(قوله: فتكون واجبًا وتنقطع السلسلة) وذلك لأن الواجب إنما يكون علة للجميع إذا كان علة لكل جزء فتنقطع السلسلة، والمشهور في بيان الانقطاع أن

علة الجميع يجب أن تكون علة الشيء من الأجزاء، وذلك الجزء يجب ألا يكون معلولاً لجزء آخر من السلسلة؛ لامتناع اجتماع العلتين؛ إذ الكلام في المستقل بالفاعلية، هذا ولا يخفى أنه حينئذ يوجب ذلك الجزء المعلول انقطاع سلسلة الممكنات، وهو خلاف المفروض، كما أن الواجب يوجب انقطاع سلسلة العلل، ويمكن إبطال التسلسل بأنه لو كان التسلسل لاحتاجت السلسلة إلى علة، والتالي باطل؛ لأنه لا يجوز أن تكون العلة نفسها ولا جزأها ولا خارجها؛ لأن علة السلسلة علة كل جزء، وذلك يوجب بطلان السلسلة وتوارد العلتين.

فإن قلت: هذا الدليل منقوض بمجموع الممكنات والواجب، فإن الجميع محتاج لإمكانه إلى علة مع أن علته ليست إلا جزءه.

قلت: الجميع من الممكنات يحتاج إلى علة هو علة لكل جزء، بخلاف الجميع من الواجب والممكن فإنه يحتاج إلى علة للبعض، ولقائل أن يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء؛ لجواز أن تكون علة الكل مجموع أمور يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل أمر جزء من الكل، وبمجموع الأمور يحصل الكل.

* قال الكفوي: **(قوله: إذ طرف الدور يتعدد... إلخ)** قال في حاشيته على «شرح الشمسية»: الدور يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية بملاحظة تكرار التوقف؛ فإنه إذا توقف (أ) على (ب) و(ب) على (أ) يتوقف (أ) ثانيًا على (ب) و(ب) على (أ) وهكذا؛ ولذا قيل: الدور يستلزم التسلسل حتى إنه ربما يكتفي في مقام لزوم الدور أو التسلسل بلزوم التسلسل. انتهى.

فعلى هذا لا حاجة إلى ارتكاب هذه التكلفات في بيان استلزام الدور التسلسل.

(قوله: فيترتب نفوس) فيه أنه لا يكفي في ترتب نفوس غير متناهية مجرد أن نفس الشيء غيره بالحيثية المذكورة، بل لا بد من اعتبار مقدمة صادقة في نفس الأمر أيضًا، وهي أن نفس الشيء ليست إلا الشيء حتى يلزم أن يتوقف نفس الشيء أيضًا على ما هو الموقوف عليه، فيلزم توقف نفس

الشيء على نفسها، وهكذا كما ذكره السيد السند في حواشي «شرح المطالع».

(قوله: وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام) فيه أن السيد السند إنما زيف الدليل المذكور لا الاستلزام، ولا يلزم من تزييف دليل الشيء تزييف ذلك الشيء، وقد اعترف نفسه بصدق الاستلزام في حواشيه على «شرح الشمسية» كما نقلناه.

(قوله: بعد توضيحه) حيث قال: وبيان استلزامه إياه أن نقول: إذا توقف (أ) على (ب) و(ب) على (أ) كان (أ) مثلاً موقوفًا على نفسه، وهذا وإن كان محالاً لكنه ثابت على تقدير الدور، ولا شك أن الموقوف غير الموقوف عليه، فنفس (أ) غير (أ) فهناك شيئان (أ) ونفسه، وقد توقف الأول على الثاني، ولنا مقدمة صادقة هي أن نفس (أ) ليست إلا (أ) وحينئذٍ يتوقف نفس (أ) على (ب) و(ب) على نفس (أ) فيتوقف نفس (أ) على نفسها؛ أعني: على نفس نفس (أ) فيتغايران لما مر.

ثم نقول: إن نفس نفس (أ) ليست إلا (أ) فيلزم أن يتوقف على (ب) و(ب) على نفس نفس (أ) وهكذا نسوق الكلام حتى يترتب نفوس غير متناهية في كل واحد من جانبي الدور، وفيه بحث؛ لأن قولنا: الموقوف عليه يغاير الموقوف وإن كان صادقًا في نفس الأمر لكنه لا يصدق على تقدير الدور، وليس المراد إبطاله حتى يتم الكلام بكونه رافعًا للواقع، بل استلزامه للتسلسل، وأيضًا إن سلم صدقه على تقدير الدور فلا شك أنه حينئذٍ يستلزم قولنا: نفس (أ) مغايرة لـ(أ) فلا يجامع صدقه صدق قولنا: نفس (أ) ليست إلا (أ). انتهى.

(قوله: وليس باطلاً) أي: فلا يصح أن يراد بالتسلسل المذكور ما هو الأعم مما هو لازم الدور، فالعلاوة منع لقوله: «والمراد بالتسلسل المذكور... إلخ» كما أن تزييف السيد السند منعه؛ لصدق قوله للموقوف عليه غير الموقوف على تقدير الدور.

(قوله: وبهذا تبين) لعل وجه التبين: إنه قد تبين أن التسلسل لازم للدور، ومعلوم أن بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم، فإذا كان هذا الدليل إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل كان إشارة إلى أحد أدلة بطلان الدور أيضًا هذا على

تقدير الوجه الأول من الوجهين المذكورين إن تم، وأما على تقدير الوجه الثاني فالتبين غير متبين كما لا يخفى.

(قوله: يتضمن الإشارة إلى دليل بطلان الدور أيضًا) الظاهر يتضمن الإشارة إلى أنه إشارة إلى أحد أدلة بطلان الدور أيضًا.

(قوله: لم يزد إلا تفصيل ما أجمله الشارح) فيه نظر؛ لأن ما أجمله الشارح على ما يفهم من التقرير المذكور إنما هو كونه إشارة إلى دليل بطلان الدور بواسطة بطلان التسلسل اللازم كما قد عرفت، وأما ما ذكره القائل وهو المحشي الخيالي فهو أنه دليل على بطلان الدور أيضًا من غير تشبث ببطلان التسلسل، فمراد القائل: إما التعريض على الشارح؛ لقصره الدليل المذكور على كونه إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل كما قال عبد الرحيم على الخيالي، وإما الإشارة إلى توجيه عدم تعرض الشارح لإبطال الدور؛ بأنه ترك التعرض له لظهور جريان الدليل المذكور فيه أيضًا كما قال محمد الشريف.

ويمكن أن يقال: إنما لم يتعرض الشارح لإبطال الدور؛ لظهور بطلانه، حتى ذهب الإمام الرازي إلى بداهة امتناعه كما في «شرح المواقف» على أن إجراء الدليل المذكور على ما قرره القائل يتوقف على بطلان توقف الشيء على نفسه؛ فإن سلم بطلانه لم يبقَ حاجة إلى أجراء الدليل المذكور فيه، وإلا فلا فائدة في إجرائه كما قال ملا زاده على الخيالي، فتدبر.

(قوله: فرق بين ثبوت الواجب ووجود الصانع) والكلام هاهنا في الثاني دون الأول، والإيراد بالأول دون الثاني، ولا يلزم من أن يتم ثبوت الواجب بمجرد خروج العلة عن السلسلة بناء على أن الخارج من جميع الممكنات من لا يكون إلا واجبًا أن يتم وجود الصانع أيضًا به؛ إذ الخارج من جملة الممكنات لا يلزم أن يكون صانعًا، فالإيراد المذكور ليس في محزه.

(قوله: والمراد بوجود الصانع... إلخ) بيان لقول الشارح: «وليس كذلك» وإثبات لافتقار الدليل إلى إبطال التسلسل على وجه يكون إبطاله مقدمة

من مقدماته، وتوضيح المقام على ما يستفاد من تقريره أن حاصل الدليل[(١)]: إن مبدأ الممكنات بأسرها وكذا كل واحد من آحادها لا بد أن يكون واجب الوجود، أما الأول: فلما ذكره الشارح، وأما الثاني: فلأنه لو لم يكن مبدأ كل واحد من آحاد الممكنات واجب الوجود لزم الدور أو التسلسل، وهما باطلان.

أما الدور فظاهر، وأما التسلسل فلأن مبدأ السلسلة بأسرها لا بد وأن يكون مبدأ للبعض منها ضرورة امتناع كون الشيء مبدأ وعلة لشيء، ولا يوجد شيء منه، فذلك البعض لا بد وأن يكون طرفًا للسلسلة، وإلا لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي، فحينئذٍ يلزم انقطاع السلسلة، فثبت أن مبدأ كل ممكن واجب الوجود، ولا يخفى أن الدليل بهذا التقرير يفتقر إلى إبطال التسلسل، ويكون إبطاله مقدمة من مقدماته، فصدق قول الشارح: «وليس كذلك»، واندفع قول القائل: «فظهر أن أمر الافتقار بالعكس». هذا ما تيسر لي في هذا المقام، فتأمل بالجد والسعي التام.

(قوله: وبعض هذه الأمور) لعله أراد به الوحدة؛ لما سيجيء منه من أن توحيد الواجب مما لا يوجبه أمر قطعي، إنما يوجبه اعتبار الأحق والأولى، وستعرف ما فيه.

(قوله: لأن علة الجميع ليست إلا علة الأجزاء) إن أريد أن علته علة كل جزء من أجزائه كان عين المدعى، وإن أريد أن علته علة جميع الأجزاء فمع كونه هذيانًا لا يستلزم المطلوب، وعلى كلا التقديرين يهدم أصل الدليل؛ إذ لا يصح حينئذٍ أن يقال: لو ترتب سلسلة الممكنات لا إلى نهاية لاحتاجت إلى علة؛ إذ لا تحتاج حينئذٍ إلى علة غير علل الأجزاء.

قال الشارح في «شرح المقاصد»: وعلى أصل الدليل منع آخر، وهو أنا لا

---

(١) **(قوله: حاصل الدليل أن مبدأ الممكنات)** هذا حاصل الدليل الثاني، وأما حاصل الدليل الأول: فهو أن محدث العالم وكذا محدث كل جزء من أجزائه واجب الوجود، أما الأول فلما ذكر في الشرح، وأما الثاني فلأنه لو لم يكن محدث كل جزء من أجزائه واجب الوجود لزم الدور أو التسلسل، وهما باطلان، أما الدور فظاهر، وأما التسلسل: فلأن محدث السلسلة لابد وأن يكون محدثًا للبعض... إلخ.

نسلم افتقار الجملة المفروضة إلى علة غير علل الآحاد وإنما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعلته، وقولكم: «إنها ممكنة» مجرد عبارة، بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته، فمن أين يلزم الافتقار إلى علة أخرى، وهذا كالعشرة من الرجال لا تفتقر إلى غير علل الآحاد، وما يقال: «إن وجودات الآحاد غير وجود كل منها» كلام خالٍ عن التحصيل. انتهى، فتدبر.

(قوله: وكذا قوله لعلله) يعني: إن استحالة كون الشيء علة لعلله أيضًا يبطل كون العلة نفس السلسلة وكونها بعضها، أما الثاني: فلأنه إذا كانت العلة بعضها كان ذلك البعض علة لكل بعض منها؛ لما مر من أن علة الجميع لا بد وأن تكون علة لكل بعض، وإذا كان ذلك البعض علة لكل بعض كان علة لعلله المفروضة في السلسلة، وذلك مستحيل، فيلزم بطلان كون العلة البعض.

وأما الأول: فلأنه إذا كانت العلة نفسها كانت نفسها علة لكل بعض منها لما مر آنفًا، فيلزم أن تكون نفس السلسلة علة لعللها التي هي أجزاؤها، فإن أجزاء الشيء علل مادية له يستحيل تقدمه عليها كالعلة الفاعلية، هذا قوله: «توارد العلتين» أما على تقدير كون العلة نفسها؛ فلأن علة الجميع لا بد وأن تكون علة لكل بعض كما مر، والمفروض أن علة كل جزء جزء من السلسلة، فيلزم أن تتوارد علتان مستقلتان على معلول واحد، وهو كل جزء من أجزاء السلسلة، وأما على تقدير كونها بعضها؛ فلأن ذلك البعض يلزم أن يكون علة لنفسها باعتبار أنه علة للجميع لما مر آنفًا، والمفروض أن له في السلسلة علة، فيلزم التوارد.

(قوله: لأنه إذا كان المجموع... إلخ) تعليل لقوله: «وبطلان التسلسل» يعني: إنه إذا كان المجموع؛ أي: نفس السلسلة أو البعض علة للسلسلة يلزم أن يكون المجموع أو البعض علة لكل بعض لما مر من أن علة الجميع لكل بعض، وإذا كان المجموع أو البعض علة لكل بعض لزم أن تنقطع السلسلة، ولا يلزم توارد العلتين، فتأمل.

(قوله: وهو خلاف المفروض)[1] من وجهين:

---

(١) مع كونه خلاف المفروض هو المطلوب، فافهم.

أحدهما: إن المفروض أن السلسلة غير منقطعة وقد انقطعت.

وثانيهما: إن المفروض أن كل جزء منها معلول لجزء آخر، وقد وجد جزء منها لم يكن معلولاً لجزء من أجزائها. كذا في «شرح المقاصد».

(قوله: لأنه لا يجوز... إلخ) هذا الدليل إنما يدل على بطلان العلة وامتناعها لا على بطلان الاحتياج إلى علة، والثاني هو الاحتياج إلى علة لا العلة نفسها، اللهم إلا أن يقال: إذا بطلت العلة المحتاج إليها لزم بطلان الاحتياج إليها أيضًا، فتأمل.

(قوله: وذلك) أي: كون علة السلسلة علة لكل جزء يوجب بطلان السلسلة، وهو خلاف المفروض.

(قوله: وتوارد العلتين) عطف على بطلان السلسلة، والظاهر أو الفاصلة مكان الواو الواصلة؛ إذ لا يخفى أن ما ذكر لا يوجب البطلان والتوارد معًا، وإنما يوجب أحدهما، فالمحذور أحد الأمرين لا كلاهما معًا.

(قوله: قلت الجميع من الممكنات... إلخ) هذا جواب بتخصيص القضية بالممكنات الصرفة، فهو تخصيص للقاعدة العقلية، وذلك مما لا يجوز، فتأمل.

(قوله: ولقائل أن يمنع... إلخ) أجيب عنه بأن المراد بكون فاعل الكل فاعلاً لكل جزء ألا يكون فاعله خارجًا عن فاعل الكل، لا أنه بعينه يكون فاعلاً لكل جزء، فتدبر.

❋ قال ولي الدين: **(قوله: فمن قال... إلخ)** هذا رد على المحشي الخيالي.

(قوله: أورد... إلخ) المورد المحشي الخيالي.

(قوله: بالاختيار أو بالإيجاب) الأول للمتكلم والثاني للحكيم، وأما قوله: «بواسطة... إلخ» فبالعكس كما لا يخفى على من له دراية في الكلام والحكمة.

❋ قال الخيالي: **(قوله: من غير افتقار إلى إبطال التسلسل)** إبطال التسلسل: إقامة الدليل على وجه ينتج بطلانه، فالتمسك بأحد أدلة بطلانه افتقار

إلى إبطاله، فلا يرد أن الافتقار غير الاستلزام، وفي قوله: إبطال التسلسل دون بطلانه إشارة إلى ما قلناه.

(قوله: وليس كذلك) لا يخفى عليك أن ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة، وأما الانقطاع فبضم مقدمات أخرى، وهي أن يقال: ذلك الخارج لا بد وأن يكون علة للبعض، وذلك البعض طرف السلسلة وإلا يلزم كون الواجب معلولاً ودخول ما فرض خارجًا، فظهر أن أمر الافتقار بالعكس.

واعلم أنه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضًا بأن يقال: مجموع المتوقفين ممكن فعلته إما نفسه أو جزؤه، وهما باطلان أو خارج، وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: إبطال التسلسل... إلخ)** يعني: معنى إبطال التسلسل إقامة دليل ينتج بطلانه سواء أقيم على بطلانه أو لا، وإذا كان معنى الإبطال ما ذكر ـ أعني: إقامة دليل ينتج... إلخ ـ فالتمسك في إثبات الواجب بأحد أدلة بطلان التسلسل افتقار إلى إقامة دليل ينتج بطلانه، فيكون افتقارًا إلى إبطاله؛ إذ لا معنى له إلا إقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق، فيكون محصول قول الشارح: «وقد يتوهم أن هذا دليل... إلخ» أنه قد يتوهم أن هذا دليل على إثبات الواجب من غير افتقار إلى إقامة دليل ينتج بطلان التسلسل، وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة أدلة بطلان التسلسل، فالافتقار في إثبات الواجب إلى إقامته افتقار إلى إقامة دليل ينتج بطلان التسلسل، فلا يكون دليلاً من غير افتقار إلى إبطال التسلسل، فلا يرد عليه ما قيل: إن الافتقار غير الاستلزام.

وما ذكره الشارح بقوله: «بل هو إشارة إلى أحد أدلة إبطال التسلسل» إنما يفيد أن هذا الدليل مستلزم، وينتج إبطال التسلسل لا الاحتياج في إثبات الواجب بهذا الدليل إلى إبطاله، والمدعي هذا؛ لأن هذا الدليل إذا كان إشارة إلى أحد أدلة إقامتها ينتج بطلان التسلسل يكون الافتقار إليه افتقارًا إلى إبطاله.

(قوله: وفي قوله: إبطال التسلسل... إلخ) يعني: في اختيار الشارح لفظ «الإبطال» في قوله: «بل هو إشارة إلى أحد أدلة إبطال التسلسل» دون أن يقول: بطلانه، إشارة إلى أن معنى الإبطال إقامة دليل ينتج البطلان مطلقًا؛ إذ لو كان

معناه إقامة الدليل على بطلان التسلسل لا تصح العبارة المذكورة؛ إذ يصير المعنى بل هذا الدليل إشارة إلى أحد أدلة أقيمت على بطلان التسلسل، ولا يخفى فساده؛ لأن هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على إثبات الواجب.

نعم، إنها واحد من أدلة إقامتها ينتج بطلانه لا يقال: إنما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من أحد أدلة إبطال التسلسل، وليس كذلك فإن عبارته صريحة في أنه إشارة إلى أحد أدلة إبطال التسلسل.

ولا خفاء في أن كون هذا الدليل مقامًا على إثبات الواجب لا ينافي كونه إشارة إلى دليل أقيم على بطلان التسلسل، بل إنما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على ما اعترف به؛ لأنا نقول: ليس مراد الشارح من إيراد لفظ الإشارة إنه ليس من أدلة بطلان التسلسل وإنه إشارة إليه؛ إذ لا يكون هذا الدليل حينئذٍ مستلزمًا لبطلان التسلسل فضلاً عن الافتقار؛ إذ كون هذا الدليل إشارة وإيماء إلى دليل لا يستلزم كونه مستلزمًا لنتيجة ذلك الدليل، بل مقصوده إنه واحد من أدلة إبطال التسلسل، إلا أنه أورد لفظ الإشارة؛ لأنه ليس صريحًا في إبطال التسلسل، إذ لم يقل عليه بل على إثبات الواجب فيكون إشارة إليه.

ولا يخفى أنه حينئذٍ يلزم الفساد على تقدير حمل الإبطال على إقامة الدليل على البطلان هذا، والحق أن معنى الإبطال إقامة الدليل على البطلان كما تشهد به الفطرة السليمة.

وقول الشارح: «بل هو إشارة إلى أحد أدلة إبطاله» محمول على المسامحة، ولهذا غيره في بعض النسخ إلى البطلان، فالإيراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام، والله الموافق لنيل المرام.

(قوله: يتم بمجرد خروج العلة... إلخ) يعني: إذا ثبت أن الممكنات لا يجوز أن تكون علتها نفسها، ولا بعضها بل يجب أن تكون خارجًا عنها ثبت الواجب؛ لأن الموجود الخارج عن الممكنات ليس إلا الواجب، إذ لا موجود سوى الواجب والممكن.

(قوله: وأما انقطاعها... إلخ) أي: وأما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية، فيحصل بضم مقدمات أخرى إلى الدليل المذكور، وهي أن

يقال: ذلك الأمر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة، وذلك البعض المستند إلى الواجب طرف ونهاية للسلسلة؛ إذ لو كان في أثنائها، فلا يخلو إما أن يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب أو علة لذلك البعض، وعلى الأول يلزم أن يكون الواجب معلولاً ودخول ما فرض خارجًا عن السلسلة، وعلى الثاني يلزم توارده العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل، فتعين أن يكون ذلك البعض نهاية سلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده، وبما ذكرنا ظهر أن في تقرير المحشي نقصانًا كما لا يخفى.

(**قوله: فظهر... إلخ**) أي: فظهر بما ذكرنا أن إبطال التسلسل مفتقر إلى إثبات الواجب، ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله، فيكون أمر الافتقار بالعكس لا كما زعمه الشارح من أن دليل إثبات الواجب مفتقر إلى إبطال التسلسل.

(**قوله: واعلم أنه يمكن... إلخ**) إنما ترك الشارح ذكره؛ إما لأن التسلسل لازم للدور، وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم، وإما لأنهما يذكران معًا فذكر أحدهما مشعر بذكر الآخر.

(**قوله: وهما باطلان**)لأنه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته، فإنه إذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من الجزءين اللذين هما علة المجموع، فيكون علة لنفسه ولعلته، وكذلك إذا كان كل واحد منهما علة للمجموع؛ لأنه يكون علة لنفسه، وللأمر الثاني الذي هو علة له، فإن علة المجموع علة لكل واحد من أجزائه، وفي هذا المقام أبحاث كثيرة لا يليق بالمقام إيرادها.

(**قوله: فينقطع التوقف... إلخ**) لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منهما.

* قال بعض المحققين: (**قوله: سواء أقيم على بطلانه أو لا... إلخ**) وما نحن فيه من قبيل الشق الثاني؛ إذ الدليل المذكور لم يقم على بطلانه التسلسل بل على إثبات الواجب، لكنه ينتج ويستلزم بطلان التسلسل، وفي هذا التعميم إشارة إلى أن مسالك إثبات الواجب نوعان:

أحدهما: يقام على إبطال التسلسل أولاً، ويتفرع عليه ثبوت الواجب.

الثاني: يقام على إثبات الواجب أولاً، ويتفرع عليه بطلان التسلسل.

(قوله: فالإيراد المذكور في غاية القوة... إلخ) يؤيد هذا ما أفاده بعض أفاضل المحققين، وهو قوله: إن كان مراد الشارح من أن هذا الدليل مفتقر إلى إبطال التسلسل أن إبطاله من مقدمات هذا الدليل، فظاهر الفساد؛ إذ هذا الدليل يثبت الواجب أولاً، ثم ينتقل منه إلى إبطاله كما أشاروا إليه، وإن أراد أن إبطاله وإن لم يكن من مقدماته، لكن بهذا الدليل كما يثبت الواجب تعالى يبطل به التسلسل أيضًا على ما يقتضيه قوله: «فيكون واجبًا وتنقطع السلسلة» حيث جعلهما في قرن واحد.

ولذلك وجه المحشي قوله: «من غير افتقار» إلى إبطاله بما حاصله من غير افتقار إلى إقامة دليل ينتج بطلانه كما عرفت، فذلك لا يخلو عن وجه لكن مراد من قال: إن هذا الدليل غير مفتقر إلى إبطال التسلسل أن إبطاله ليس من مقدمات هذا الدليل كما سبق نقل كلامهم. انتهى.

(قوله: ظهر أن في تقرير المحشي نقصانًا... إلخ) وجهه بعض أفاضل المحققين بما لا يحتاج إلى ما ذكره من الزيادة، بل اعترض عليها.

أما توجيهه له بما فيه غنية، فقوله: «الخارج عن السلسلة» لا بد وأن يكون علة لبعض منها، وذلك البعض المسند إلى الواجب طرف ونهاية للسلسلة فينقطع التسلسل، وإلا أي وإن لم يكن ذلك البعض المعلول للواجب طرفًا للسلسلة، بل كان في أثنائها، فلا يخلو إما أن يكون فوق الواجب ممكن أولاً، وعلى الأول يلزم أن يكون الواجب معلولاً لذلك الممكن الذي فوقه ودخول ما فرض خارجًا، وعلى الثاني يلزم دخول ما فرض خارجًا فقط؛ إذ ليس للواجب علة حينئذٍ.

وأما اعتراضه على الزيادة، فهو قوله: إن المراد بالعلة هنا العلة التامة، وإذا كان الواجب في أثناء السلسلة، فالتمكين الذي فوقه لا يكون علة تامة لذلك البعض، بل العلة التامة له هو الواجب مع سائر العلل الذي فوق الواجب، وذلك الممكن علة ناقصة له، فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد. انتهى.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: إقامة الدليل على وجه ينتج بطلانه)** فيه نظر؛ لأن إبطال التسلسل إقامة[1] الدليل على بطلانه لا ما ذكره، والفرق بيِّن، فقول الشارح إشارة إلى أحد أدلة إبطال التسلسل مبني على المسامحة، والظاهر أن يقال: بطلان بدل إبطال كما في بعض النسخ.

(قوله: بمجرد خروج العلة عن السلسلة... إلخ) إذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب، فما يكون خارجًا عن سلسلة الممكنات يكون واجبًا.

(قوله: وإلا يلزم) أي: وإن لم يكن ذلك البعض طرفًا للسلسلة، بل كان في أثنائها.

(قوله: فظهر أن أمر الافتقار بالعكس) أي: إبطال التسلسل يفتقر إلى إثبات الواجب لا بالعكس، وأنت خبير بأنه إن كان مراد الشارح بقوله: «وليس كذلك» أنه لا يتم بهذا الدليل الدلالة على وجود الواجب مع ذهاب السلسلة إلى ما لا يتناهى أو مع إمكانه فلا يرد عليه ما ذكره المحشي، وإن كان مراده[2] أن إبطال التسلسل من مقدمات هذا الدليل فالحق ما ذكره المحشي رحمه الله.

(قوله: وهما باطلان) لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلته.

(قوله: وهو علة البعض) إذ ما يكون علة للكل يكون علة للبعض.

* قال المرعشي: **(قوله: والفرق بين)** إذ بينهما عموم من وجه؛ لأن إقامة دليل ينتج بطلانه أعم من أن يكون على البطلان أو على غيره، ويلزم منه هذا البطلان هاهنا على ما نقل عنه، وكذا إقامة دليل على بطلانه أعم من أن ينتج البطلان أولاً.

(قال الخيالي: فلا يرد أن الافتقار غير الاستلزام) حاصل الإيراد: إن إبطال التسلسل لازم ونتيجة لهذا الدليل، ولا يتصور الاحتياج فيما كان لازمًا

---

(١) لأن إقامة دليل ينتج بطلانه أعم من أن يكون على البطلان أو على غيره، ويلزم منه البطلان كم ها هنا تأمل.

(٢) كما يدل عليه قوله: «بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل» تأمل.

لكلامك؛ إذ يصح أن يقال: نحتاج إلى هذا الدليل، ولا يقال: بعد الاستدلال به نحتاج إلى نتيجة هذا الدليل، فالمورد لم يفرق بين الإبطال والبطلان، فظن أن الإبطال؛ بمعنى: البطلان الذي هو نتيجة الإبطال.

(قال الخيالي: **فظهر أن أمر الافتقار بالعكس**) يعني: إن إبطال التسلسل يفتقر إلى إثبات الواجب، وهاهنا شيء دقيق، وهو أن إثبات الواجب على قياس ما فسر المحشي قول أحمد إبطال التسلسل إقامة دليل على ثبوت الواجب، وعلى قياس ما فسره الخيالي إقامة دليل ينتج ثبوت الواجب.

ولا يخفى أن إبطال التسلسل إنما يتوقف على خروج العلة عن السلسلة لا على إقامة ذلك الخروج، دليلاً على ثبوت الواجب، وإن كان منتجًا لثبوت الواجب، فقوله: «أمر الافتقار بالعكس» إنما يصح على تفسيره لا على تفسير المحشي قول أحمد، فتدبر.

* قال شجاع الدين: (**قوله: فالتمسك بأحد أدلة... إلخ**) أي: الاستدلال على وجود الصانع بأحد أدلة بطلان التسلسل احتياج إلى إبطاله، وفيه أنه إنما يكون احتياجًا إلى إبطال التسلسل أن لو كان إبطال التسلسل من مقدمات هذا الدليل وليس كذلك، بل هو لازم متأخر عنه.

(**قوله: فلا يرد أن الافتقار... إلخ**) لأن التمسك بهذا الدليل عين الافتقار إلى إبطال التسلسل.

(**قوله: غير الاستلزام**) فلِم لا يجوز أن يكون التمسك بهذا الدليل مستلزمًا لإبطال التسلسل لا مفتقرًا إليه.

(**قوله: إلى ما قلناه**) من أن التمسك بأحد أدلة بطلان التسلسل افتقار إلى إبطاله، وإلا كان الملائم أن يقول: «من غير احتياج إلى بطلان التسلسل» بدل أن يقول: «إلى إبطال التسلسل».

(**قوله: ذلك الخارج**) أي: الخارج عن جميع الممكنات المتسلسلة.

(**قوله: كون الواجب معلولاً**) أي: داخلاً في السلسلة مع أنه فرض خارجًا عنها، وإذا كان الواجب داخلاً في السلسلة كان معلولاً لشيء قبله،

وكون الواجب معلولاً محال، فتعين أن يكون ذلك البعض طرفًا للسلسلة فتنتهي به السلسلة.

(قوله: بالعكس) أي: بطلان التسلسل مفتقر إلى ثبوت الواجب.

* قال محمد الشريف: **(قوله: إبطال التسلسل إقامة دليل... إلخ)** الظاهر أن مراد الشارح من الإبطال هو البطلان؛ لأنه لا معنى لأن يقال: قد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار إلى إقامة دليل ينتج بطلان التسلسل، وليس كذلك، بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل، فيرد عليه ما ذكر بحسب الظاهر، وإن أمكن دفعه بأن مراده بقوله: «من غير افتقار» من غير استلزام كما يفهم من قوله: «فتكون واجبًا فتنقطع السلسلة» أو بأن المراد من الافتقار افتقار المستدل لا افتقار الدليل؛ يعني: من غير احتياج المستدل إلى بطلان التسلسل، ومع بقاء التسلسل ليس كذلك.

(قوله: فالتمسك بأحد أدلة... إلخ) فيه أن التمسك بأحد أدلة بطلان التسلسل لا نسلم أنه يكون افتقار إلى إبطاله في إثبات الصانع، وإنما يكون كذلك لو لم يكن بدون ذلك، وهو ممنوع كما ذكرنا.

(قوله: ثبوت الواجب يتم بمجرد... إلخ) لا يخفى أن الكلام في إثبات الواجب الصانع لتلك السلسلة فيحتاج إلى المقدمات المذكورة، وبعد الانضمام تنقطع السلسلة فيثبت الواجب الصانع على تقرير الشارح وتصويره.

(قوله: يمكن أن يستدل بهذا الدليل... إلخ) يريد أن إثبات الواجب الصانع موقوف على إبطال الدور أيضًا، لكن الشارح اكتفى بأحدهما؛ لظهور جريان الدليل المذكور فيه أيضًا.

أقول: الظاهر أن الشارح لم يتعرض لإبطال الدور؛ لظهور بطلان توقف الشيء على نفسه.

(قوله: وهما باطلان) قيل: ممنوع، لِمَ لا يجوز أن تكون ماهية كل منهما علة لوجود الآخر؟

والجواب: إن الشيء ما لم يجب لم يوجد كما بين في «المطولات».

*** قال الشارح: [ومن مشهور الأدلة: برهان التطبيق، وهو أن تفرض من**

المعلول الأخير إلى غير النهاية جملة، ومما قبله بواحد مثلاً إلى غير النهاية جملة أخرى، ثم تطبق الجملتين بأن تجعل الأول من الجملة الأولى بإزاء الأول من الجملة الثانية، والثاني بالثاني، وهلم جرًّا، فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد، وهو محال، وإن لم يكن فقد وجد في الأولى ما لا يوجد بإزائه شيء في الثانية، فتنقطع الثانية وتتناهى، ويلزم منه تناهي الأولى؛ لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدرٍ متناهٍ، والزائد على المتناهي بقدر متناهٍ يكون متناهيًا بالضرورة].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ومن مشهور الأدلة)** الدالة على بطلان التسلسل وإثبات الصانع، ووجه التسمية بالتطبيق ظاهر، وللقوم في إثبات الواجب مسلكان:

الأول: بيان أن الممكن سواء كان متناهي الأفراد، أو غير متناهي الأفراد ما لا يتم له الوجود بدون الواجب، فوجود الممكن يدل على وجود الواجب ألبتة، ويلزم من وجود الواجب تناهي السلسلة من جانب العلل، والبرهان الأول من هذا القبيل.

والثاني: بيان امتناع عدم تناهي الموجودات الخارجية سواء كان من جانب العلل، أو من جانب المعلول، فيجعل ذلك[1] حينئذٍ مقدمة لإثبات الواجب، ومن ذلك برهان التطبيق.

(قوله: نطبق الجملتين) فإن قيل: إن التطبيق كما لا يمكن إلا فيما دخل تحت الوجود، كذلك لا يمكن إلا بين الجملتين المتحققتين المطابقتين في نفس الأمر، وذلك يتوقف على كون الجملتين متباينتين بألا تكون إحداهما جزء من الأخرى، وما نحن فيه ليس كذلك.

قلنا: إن التطبيق يستدعي الوجود على ما هو المشهور والتغاير الحقيقي، وأما التباين فلا، والجزء مع الكل كذلك.

واعلم أن التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين:

---

(١) أي: امتناع عدم التناهي مقدمة من مقدمات إثبات الواجب.

الأول: أن يلاحظ خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين، ويتوهم ويلاحظ انطباق الجزءين بين كل اثنين من آحادهما على سبيل التفصيل، والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم والمترتب، وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية[1] قاصرة عنه فيما لا يتناهى، فلا يمكن الاستدلال بهذا الوجه على تناهي شيء منهما.

والثاني: أن يلاحظ آحاد الجملتين على الإجمال، ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما كذلك، وقد اتفقوا على أن الاستدلال بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات الخارجية المترتبة المجتمعة في الوجود، وأنه لا يمكن في المعدومات الصرفة.

واختلفوا في الموجودات الغير المترتبة الغير المتناهية وغير المجتمعة، فذهب المتكلمون إلى جريانه فيها؛ لأن آحاد الجملتين فيها قد اتصف بالوجود في الجملة، فيكفي ذلك في تطابق آحاد بعضها لبعض في نفس الأمر، وذهب الحكماء إلى أن الأمور المنقضية من الأمور المتعاقبة معدومة حقيقة، فلا تطابق فيها بحسب نفس الأمر.

وكذا الموجودات الغير المترتبة لا توصف بالتطابق ما لم يلاحظ خصوصيتها تفصيلاً، ولم يبين لكل واحد منها مرتبة معينة، وإلا فلا معنى لتطابق فرد منها بفرد دون فرد آخر، ولذا جوزوا عدم تناهي الحركات الفلكية والنفوس الناطقة الإنسانية.

قيل: النفوس الناطقة المفارقة من جانب الماضي مترتبة بحسب إضافتها إلى أزمنة حدوثها، فيتم التطبيق على الوجه الذي تقرر عندهم.

وأجيب عنه بأن آحاد النفوس لا ترتب لها بحسب ترتب الأزمنة؛ إذ قد تحدث منها جملة في زمان، وقد يخلو زمان عن حدوث شيء منها، فلا يجري التطبيق فيما بين آحادها باعتبار ترتب أجزاء الزمان.

---

(١) بناءً على أنها حادثة، والحادث لا يلاحظ ما لا نهاية له على سبيل التفصيل؛ لأن زمنه متناهٍ، والأمور التي لا نهاية لها غير متناهية.

وردَّ بأن أجزاء الزمان مترتبة، وكل ما وقع فيها من آحاد النفوس متناهٍ سواء كان ما هو الواقع فيها واحد أو جملة، فيلزم ترتب آحاد النفوس، ولا يضر خلو بعض أجزاء الزمان عن الحدوث كما لا يخفى.

(قوله: كان الناقص.... إلخ) يرد عليه أنه إن أريد بكون الناقص كالزائد التساوي في الكمية، فالملازمة ممنوعة(١)؛ إذ التساوي في الكم من خواص المتناهي، وإن أريد به عدم تصور وقوع جزء من إحداهما في مقابلة جزء من الأخرى، فلا نسلم استحالته؛ لأن ذلك لعدم التناهي لا لأجل التساوي(٢).

(قوله: وتنقطع الثانية.... إلخ) لا خفاء في أن انقطاع الثانية في هذه الصورة يستلزم المطلوب، فلا حاجة إلى باقي المقدمات؛ لأن انقطاع إحداهما عين انقطاع الأخرى، إذ السلسلة واحدة، والتغاير بين الجملتين بالكلية والجزئية(٣).

* قال العصام: **(قوله: ومن مشهور الأدلة)** الظاهر من مشهورات الأدلة كما يقتضيه كلمة من والإضافة إلى الأدلة، وهذا الدليل هو العمدة في إبطال التسلسل؛ لعدم اختصاصه بما ليس من جانب العلة، بخلاف الدليل السابق، فقوله: وهو أن يفرض من المعلول الأخير قول على سبيل التمثيل، بل يجري في كل غير متناهٍ يضبطه الوجود عند المتكلم سواء كان بينها ترتب طبيعي كالعلل والمعلولات، أو وضعي كالأبعاد مجتمعة أو غير مجتمعة كالدورات الفلكية، أو لم يكن ترتب كالنفوس الناطقة المفارقة.

وإنما قيدناها بالمفارقة؛ لأن المتعلقة بالأبدان متناهية لتناهي الأبدان؛ إذ

---

(١) الجواب: إن الناقص كالزائد في المقدار، وعدم تناهي آحاد كل واحد منها في نفس الأمر لا باعتبار تساوي الأفراد.

(٢) أجيب عنه بأن كون التساوي في الكم من خواص المتناهي ممنوع، بل هو أول الكلام؛ لأن التفاوت بين آحاد الأمور المتناهية أمر مقرر كما في آحاد الأيام والأسبوع والشهور، فإن قال: هذا دخل على السند الأخص وهو غير معقول، أقول: سند المانع أعم من المنع وهو ظاهر.

(٣) أي: بأن تكون إحداهما كلاً، والأخرى جزءً.

لو لم تتناه لزم عدم تناهي الأبعاد، واعلم أن الغرض من المعلول الأخير قول على سبيل التمثيل أيضًا من حيث إنه لا يجري في تطبيق بعدين غير متناهين، وفي إبطال سلسلة لا أول ولا آخر لها، وطريق إبطالها أن نفرض سلسلة من مبدأ معين لا إلى نهاية في كل جانب، ونطبق على أقل منها أو أكثر بواحد.

(قوله: ثم نطبق الجملتين بأن نجعل الأول من الجملة الأولى) لا يمكن تطبيق واحد واحد لغاية كثرتها، بل يجعل واحد بإزاء واحد في تمام الآحاد بأن يجعل المبدأ بإزاء المبدأ فيقع كل واحد من آحاد السلسلتين بإزاء واحد، لكن ذلك لا يظهر إلا في الأمور المرتبة.

* قال الكفوي: **(قوله: والإضافة إلى الأدلة)** فيه نظر؛ لجواز أن يكون المشهور من الأدلة واحدًا منها، فلا تقتضي الجمع كما لا يخفى.

(قوله: هو العمدة في إبطال التسلسل لعدم اختصاصه... إلخ) هكذا في «المواقف» وشرحه، وقد يقال: «هذا الدليل وإن كان عام الورود إلا أنه غير تام؛ إذ يمكن أن يختار الشق الثاني ويمنع لزوم التناهي؛ لجواز أن تكون الزيادة في غير المتسق واقعة في الوسط، ويمكن أن يختار الشق الأول ويمنع لزوم تساوي الجملتين، فإن وقوع كل جزء بإزاء كل جزء في الجملتين كما يكون للتساوي يمكن أن يكون لعدم التناهي، وإن سمي مجرد ذلك تساويًا فلا نسلم استحالته فيما بين التامة والناقصة؛ بمعنى: نقصان شيء من جانبها المتناهي فالتعويل على الدليل السابق وإن كان مختصًّا بجانب العلل، فتأمل.

(قوله: عدم تناهي الأبعاد) وعدم تناهيها باطل بالبراهين.

(قوله: واعلم أن الفرض... إلخ) هذا تكرار لما سبق منه آنفًا، فالأولى الاكتفاء بهذا وترك ما سبق.

(قوله: أيضًا) أي: كما أن الفرض من المعلول قول على سبيل التمثيل، فعلى هذا لو أسقط الأخير فيما سبق، واقتصر على قوله: «فقوله وهو أن نفرض من المعلول على سبيل التمثيل» لكان أولى كما لا يخفى.

(قوله: من حيث إنه) أي: الفرض من المعلول لا يجري في تطبيق بعدين مع أن البرهان يجري في إبطال بعدين غير متناهيين أيضًا، وهذا ناظر إلى قوله:

من المعلول كما أن قوله: «وفي إبطال سلسلة لا أول لها... إلخ» ناظر إلى قوله: الأخير، وفي القصر على هذين نظر لا يخفى.

(قوله: وطريق إبطالها) أي: إبطال سلسلة لا أول ولا آخر لها، ولم يذكر طريق تطبيق بعدين غير متناهيين، وهو أن يجعل أول أحدهما بإزاء ما بعد أول الآخر بأي مقدار شاء اكتفاء بسهولة انفهامه.

(قوله: بواحد) قول: على سبيل التمثيل.

(قوله: لكن ذلك) أي: وقوع كل واحد من آحاد إحدى السلسلتين بإزاء واحد من آحاد الأخرى عند جعل المبدأ بإزاء المبدأ لا يظهر إلا في الأمور المرتبة، وإنما نفي الظهور لا الصحة؛ لأن الوقوع المذكور يتحقق في الأمور الغير المرتبة أيضًا؛ فإن المراد بوقوع كل واحد بإزاء واحد عند الجعل المذكور ليس ما هو بحسب الخارج، بل المراد ما هو بحسب التعقل بأن يلاحظ العقل كون كل واحد من آحاد إحدى السلسلتين بإزاء واحد من آحاد الأخرى وذلك جارٍ في غير المرتبة أيضًا؛ ولذا قال الشارح في «شرح المقاصد»: والحق أن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة، ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك إنما هو بحسب العقل دون الخارج، فإن كفى في تمام الدليل حكم العقل بأنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء جزء أو لا يقع فالدليل جارٍ في الأعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المرتبة وغير المرتبة؛ لأن للعقل أن يفرض ذلك في الكل وإن لم يكفِ ذلك، بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلاً عما عداها؛ لأنه لا سبيل للعقل إلى ذلك إلا فيما يتناهى من الزمان. انتهى.

❋ قال ولي الدين: **(قوله: على سبيل التمثيل أيضًا)** أي: كما أن الفرض من المعلوم قول: «على سبيل التمثيل» كما تقدم آنفًا.

❋ قال الخيالي: **(قوله: ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق)** البرهان السابق يبطل التسلسل في جانب العلل فقط، وهي لا تكون إلا مجتمعة، وهذا البرهان يعم جانب العلل والمعلولات المجتمعة أو المتعاقبة، وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة أيضًا؛ لأنها مرتبة بحسب إضافتها إلى أزمنة

حدوثها، وما ذكره بعض الأفاضل من أنها قد تحدث منها جملة في زمان وأخرى أقل أو أكثر في آخر، وقد تحدث آحاد منها في أزمنة مترتبة فلا تنطبق بمجرد ترتب أجزاء الزمان.

فجوابه: إن هذا إنما يدفع تطبيق الفرد بالفرد، وهو غير لازم، بل يكفي انطباق الأجزاء المترتبة ولو متعاقبة؛ إذ كل جملة توجد في زمان واحد متناهية بتناهي الأبدان الحادثة فيه التي هي شرط حدوث النفوس.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: البرهان السابق... إلخ)** إذ حاصله أن سلسلة المعلولات لا بد لها من علة خارجة، فتنتهي السلسلة عندها، وأما بطلان عدم تناهي المعلولات فلا يدل عليه.

(قوله: وهي لا تكون... إلخ) يعني: إن العلل لا تكون إلا مجتمعة؛ لأن الكلام في العلل الموجدة، وهي ما يجب اجتماعها مع المعلول، فحينئذٍ يكون الدليل المذكور مختصًا بالأمور المجتمعة أيضًا.

(قوله: وهذا البرهان... إلخ) أي: برهان التطبيق يعم إبطال التسلسل في جانبي العلل والمعلولات المجتمعة في الوجود، إما مرتبة طبعًا كما في سلسلة العلل والمعلولات، أو وضعًا كما في الأبعاد، أو غير مرتبة كما في النفوس، أو المتعاقبة كالحركات الفلكية، وإليه ذهب المتكلمون، والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع.

(قوله: وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة... إلخ) أي: ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب إليه أرسطو ومن تبعه، ومن حيث قال: إن النفس الناطقة قديمة بالنوع، وأفرادها المتعاقبة أزلاً وأبدًا حادثة بحدوث الأبدان التي هي شروط فيضانها من المبدأ القديم، والمفارقة عن الأبدان غير متناهية بل لا تناهي للأبدان التي أفاضت عليها؛ لاستنادها إلى اقتضاء الأدوار الفلكية التي هي لا تتناهى، ولا استحالة في عدم تناهيهما، أما الأبدان فلأنها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات، وأما النفوس فلأنها إذا كانت باقية بعد المفارقة عن الأبدان، فيلزم اجتماع الأمور الغير المتناهية في الوجود، لكن ليس بينها ترتيب طبيعي ولا وضعي، وإنما قيد بالمفارقة عن

الأبدان؛ لأن المتعلقة بالأبدان متناهية عنده أيضًا لتناهي الأبدان ضرورة تناهي الأبعاد.

(قوله: لأنها مرتبة... إلخ) دليل لقوله: «وبه يبطل» يعني: ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة، على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه أيضًا كما ذهب إليه الحكماء؛ لأنها وإن لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب إضافتها إلى الأزمنة التي حدثت فيها لترتيب تلك الأزمنة، فنقول: لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية، فلنفرض جملة «مبتدأه» مما حدثت في اليوم متسلسلة إلى غير النهاية، وجملة «مبتدأه» مما حدثت في الأمس كذلك، ثم نطبق بينهما على حسب تطبيق الأزمنة، فإن وقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد، وإلا فيلزم تناهيهما.

(قوله: وما ذكره بعض الأفاضل... إلخ) يعني: ما ذكره بعض الأفاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة، بأن هذا إنما يتم إذا كانت النفوس الحادثة في الأزمنة المتعاقبة متساوية في العدد، فبحسب تطبيق الأزمنة المترتبة يحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك؛ إذ قد تحدث جملة من النفوس في زمان، وجملة أخرى أقل من الأولى أو أكثر في زمان آخر بحسب تفاوت الأبدان الحادثة في العدد، وقد تحدث آحاد النفوس في الأزمنة مترتبة؛ لتحقق آحاد الأبدان فيها، فحينئذٍ لا يحصل الانطباق في أفراد النفوس بانطباق أجزاء الزمان.

فجوابه: إن هذا إنما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد، وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي بالمتناهي قلَّ أو كَثُر، فيكفي في انطباق النفوس انطباق أجزاء الزمان المرتبة، وإن كانت الأجزاء متفاوتة بحسب قلة الأفراد وكثرتها؛ لأن كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد متناهية؛ لأن الأبدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهي الأبعاد التي يشغلها الأبدان، ففي انطباق أجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي، وهو كافٍ في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى.

وبما ذكرنا اندفع ما قيل: إن هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب

إلى أنها حادثة قبل حدوث الأبدان؛ لقوله ﷺ: «**خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام**»[1] لأن القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض المليين، وهم لا يقولون بعدم تناهيها.

قيل: ذهب بعض الحكماء إلى قدمها بالشخص مع عدم تناهيها، وبرهان التطبيق على الوجه الذي قرره المحشي لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب. انتهى.

أقول: القائل بقدمها بالشخص أفلاطون ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيها، والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهيها بأفرادها المتعاقبة بتعاقب الأبدان هو أرسطو ومن تبعه فيتم عليه كما مرَّ، والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن أحد من الحكماء في الكتب المشهورة، اللهم إلا أن يكون مذهبًا مرجوحًا لا يعبأ به.

* قال بعض المحققين: **(قوله: لأن الكلام في العلل الموجدة، وهي... إلخ)** لأن علة الوجود؛ أعني: العلة الفاعلية له هي بعينها علة البقاء، فلا يمكن انفكاك المعلول عنها أصلاً بخلاف العلل المعدة، فإنها يجب انتهاؤها عند وجود المعلول كما في الحركات الفلكية السابقة على الحركة الحالية، ثم التحقيق الحكمي يقتضي أن مثل البناء ليس على فاعلة للبناء بل حركاته علة معدة لوجود التركيب ابتداء، وأما البقاء فالعلة فيه غيره، فتدبر فإنه دقيق.

(قوله: لترتب تلك الأزمنة... إلخ) بحث بعض الأفاضل في ذكر الترتب هنا حيث قال: هذا الاستدلال إن كان على طريق الإلزام للحكماء، بأن يقال: على تقدير اشتراط الترتب في جريانه يبطل عدم التناهي فيها بهذا الطريق، فلا يتم هذا عليهم؛ لأنهم شرطوا الاجتماع في الوجود أيضًا، والأزمنة متعاقبة لا موجودة فضلاً عن الاجتماع، وإن لم يكن على طريق الإلزام لهم على ما ذهب إليه المتكلمون، فغير تام أيضًا؛ لأنهم لم يشترطوا الترتب له.

---

(١) ذكره العجلوني في كشف الخفاء (١/ ١١٣) وقال: ضعيف جدًا، فلا يعول عليه.

(قوله: لأن القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض المليين.. إلخ) وقال بعض آخر منهم بحدوثها بعد تسوية البدن؛ لقوله تعالى بعد تعداد أطوار البدن: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٤] فقال: المراد بهذا الإنشاء إفاضة النفس على البدن.

قال في «المواقف»: وغاية هذه الأدلة الظن. انتهى.

يريد أنها لا تثبت المطلوب الذي هو اليقين في باب الاعتقاد، ومن محققي الصوفية من فرَّق بين الأرواح الجزئية والكلية، فقال: يسبق الكلية على الجزئية، والأجساد ومعية الجزئية للأجساد، ومنهم من حمل الأجساد في الحديث على أجسام العالم حتى العرش والكرسي مع ما فيهما، وقالوا بتقدم أرواح الكمل على جميع العالم.

والفرق المار هو الذي اعتقده وبه يجمع بين الأدلة، وإن ذهب الإمام حجة الإسلام إلى المعية مطلقًا، وحمل قبلية الأرواح للأجساد على تقدم إيجاد الملائكة على سائر أجزاء العالم، لكن الأحوط تخصيص هذا السبق بروحه - صلى الله عليه وآله وسلم - وقد تعددت الروايات في كينونته نبيًا وآدم بين الماء والطين.

وأمَّا ما في كلام كثير منهم[1] مما يدل على عموم أرواح الأنبياء والأولياء، فله محامل حسنة؛ منها **فناؤهم في حقيقته** ﷺ فينسبون إليهم من أحواله وخصائصه كقول بعضهم، وهو سيدي عمر بن الفارض:

وإنِّي وإن كنتُ ابنَ آدمَ صورةً ... فَلي فيهِ مَعنَى شاهدٌ بأبُوتِي

❊ قال أحمد بن خضر: **(قوله: يعم جانب العلل والمعلولات... إلخ)** يعني: إذا تسلسلت العلل متصاعدة إلى غير نهاية اعتبرنا جملة من معلول معين إلى غير النهاية، واعتبرنا جملة أخرى من جانب علة متقدمة على ذلك المعلول الذي هو أول الجملة الأولى بعدد متناهٍ، وإذا تسلسلت المعلولات متنازلة إلى

---

(١) كالشيخ ابن عربي وسيدي عبد الكريم الجيلي وأرباب الحقيقة المحمدية - قدست أسرارهم.

غير النهاية اعتبرنا جملة من علة معينة إلى غير النهاية، واعتبرنا جملة أخرى من معلول معين هو بعد العلة التي هي مبدأ الجملة الأولى بعدد متناهٍ.

كذا قرره البعض، لكن لا حاجة إليه؛ إذ يصح أن يقال: واعتبرنا جملة أخرى من معلول متقدم على ذلك المعلول الذي هو أول الجملة الأولى، وهو المتبادر من عبارة الشارح، بل حمله على الأول خروج عن السوق.

(قوله: المجتمعة) أي: في الوجود، وقوله: «أو المتعاقبة» أي: فيه.

(قوله: بل يكفي انطباق الأجزاء... إلخ) يعني: إن النفوس على تقدير قدمها بالنوع وتعاقب أفرادها أزلاً وأبدًا كما هو مذهبكم توجد لا محالة سلسلة منها غير متناهية مرتبة في الحدوث، فيجري البرهان فيها، ولا تضر مقارنة جملة أخرى لآحاد تلك السلسلة؛ لأن التعاقب كافٍ في حصول الانطباق.

(قوله: إذ كل جملة... إلخ) علة للتفاوت، اعلم أن ترتب الأمور في الوجود طبعًا أو وضعًا شرط في جريان التطبيق على ما يشير إليه، أخذ المحشي قيد الترتب في مواضع في هذا القول؛ إذ لو لم يكن كذلك لجاز أن تقع آحاد كثيرة من إحدى الجملتين بإزاء واحد من جملة أخرى؛ إذ حينئذٍ ليس لها نظام حتى يستلزم تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق الباقي على الباقي على الترتيب، فلا بد في التطبيق هاهنا من أن يلاحظ العقل كل واحد بإزاء كل واحد، لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلاً لا دفعة ولا في زمان متناهٍ، فلا يتصور التطبيق بين السلسلتين بأسرهما، بل ينقطع بانقطاع الملاحظة، واستوضحوا ذلك بتوهم التطبيق بين الجملتين الممتدتين على الاستواء وبين أعداد الحصى؛ إذ يكفي في التطبيق بين الأولين تطبيق طرفيهما، ويلزم من ذلك وقوع كل جزء من أحداهما على جزء من الأخرى على الترتيب، ولا يكفي في أعداد الحصى، بل لا بد من إفراد كل بإزاء مقابله.

قال بعض المحققين: هذا ما ذكروه.

وأقول: لقائل أن يقول: لا يخلو إما أن يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلاً، أو تكفي الملاحظة إجمالاً، وعلى الأول لا يمكن التطبيق في المرتبة أيضًا، وعلى الثاني يجري في غير المرتبة أيضًا، فإنا نعلم أنه لا يخلو

من أن يكون في الجملة الزائدة ما لا يكون بإزائه شيء من الناقصة أولاً، وعلى الأول يلزم الانقطاع، وعلى الثاني يلزم التساوي.

قال: ووجه التقصي عنه على ما سنح للخاطر: إنه يمكن في غير المرتبة أن نختار الأول ونمنع لزوم التناهي؛ لأن الزيادة ربما تكون في الأوساط، وأما في المرتبة إذا طبق الطرف على الطرف فلا زيادة في جانب التناهي للانطباق ولا في الأوساط؛ لاتساق الآحاد، فلو لم يكن في الجانب الآخر لزم التساوي قطعًا.

وتوضيحه: إن الجملتين لا شك في زيادة أحدهما على الأخرى في جهة التناهي، وبالتطبيق تنتقل تلك الزيادة إلى الجهة الأخرى فيلزم الانقطاع، فلما لم يكن لغير المرتبة اتساق ونظام لم يمكن التطبيق بحيث يظهر انتقال تلك الزيادة إلى الجهة الأخرى فيلزم الانقطاع، فإذا عرفت شرطية الترتيب فالإيراد بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ليس بمتوجه على ما لا يخفى على المتأمل.

* قال المرعشي: (**قوله: ولا يضر مقارنة جملة أخرى لآحاد تلك السلسلة**) الظاهر من هذا التقرير أن المراد من السلسلة ما هو مركب من آحاد كل منها في مرتبة، والظاهر من تقرير الخيالي أنها مركبة من أجزاء كل منها في مرتبة، لكن بعض تلك الأجزاء مركب من الآحاد وبعضها فرد واحد، ففي تفسير كلام الخيالي به نظر.

(**قوله: لأن الزيادة ربما تكون... إلخ**) فيه: إن الملاحظة الإجمالية يمكن أن تكون على طريق الاتساق.

(**قوله: وبالتطبيق تنتقل تلك الزيادة إلى الجهة الأخرى فيلزم الانقطاع**) قد عرفت أن المراد من التطبيق ملاحظة الوهم انطباق آحاد الجملة الصغرى على آحاد الجملة الكبرى إجمالاً، وهذا التوهم والملاحظة قد لزم من ملاحظة انطباق مبدأ الجملة الصغرى على مبدأ الجملة الكبرى.

وفيه: إنه يجوز أن يكون انطباق أفراد غير المتناهي الذي هو الجملة الصغرى، على أفراد غير المتناهي الذي هو الجملة الكبرى محالاً في نفس الأمر، بحيث يلزم من وقوعه أحد المحالين، وإنما الممكن التطبيق العقلي

الإجمالي؛ يعني: ملاحظة العقل ذلك الانطباق إجمالاً، واللازم من التسلسل هو هذا الإمكان؛ إذ يمكن للعقل ملاحظة الممتنع، ثم إن اللازم من ملاحظة الانطباق إجمالاً ملاحظة لازمه الذي هو أحد المحالين، وملاحظة المحال ليس بمحال[1].

والحاصل: إن الانطباق محال، ويلزم من وقوعه محال آخر؛ إذ المحال يجوز أن يستلزم محالاً آخر، وأما ملاحظة الانطباق وفرضه فهو ممكن ومستلزم لملاحظة المحال الذي هو لازمه؛ لأن ملاحظة المحال ليس بمحال وملاحظة الملزوم تستلزم ملاحظة اللازم.

وهاهنا مغالطة وهي أنه لا شك أن استحالة الانطباق في نفس الأمر إنما تلزم من عدم التناهي، فعدم التناهي مستلزم للمحال، فيكون باطلاً فلا يضر المنع السابق، والجواب: إنه حينئذٍ ليس بمستلزم للمحال، بل مستلزم للاستحالة وما يستلزم الاستحالة فهو ليس بمحال فعليك بالفرق.

(قوله: فالإيراد بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ليس بمتوجه على ما لا يخفى على المتأمل) إن كان مراده جوابًا آخر مثل جواب الشارح، فالظاهر أن يقول ليس بمتوجه أيضًا، وإن كان اعتراضًا على الشارح بأنه غير وارد فلا حاجة إلى دفعه، ففيه: إن شرط بطلان التسلسل الوجود والترتب، وجواب الشارح مبني على انتفاء الوجود، وهذا الجواب مبني على انتفاء الترتب فلا فرق بينهما في القوة، بل نفي الوجود أقوى، وأن الترتب إنما هو بعد الوجود، ولهذا[2] قال الشارح رحمة الله عليه: «فلا يرد» ولم يقل: «فيندفع».

❊ قال شجاع الدين: **(قوله: في جانب العلل)** بأن تفرض من معلول واحد إلى غير النهاية من طرف العلة جملة، ومما قبله بواحد جملة أخرى، ثم نطبق الجملتين... إلخ كما ذكره الشارح.

(قوله: والمعلولات... إلخ) بأن تفرض من علة واحدة إلى غير النهاية

---

(١) حتى يقال أن ملاحظة الانطباق قد تستلزم محالاً وبه يتم المقصود.

(٢) أي: لعدم الفرق بينهما قال فلا يرد، كما قال المحشي، فلا يتوجه.

من طرف المعلول جملة، ومن بعدها بواحد جملة أخرى، ثم نطبق الجملتين... إلخ.

(قوله: وما ذكره بعض الأفاضل) هو المحقق الشريف.

(قوله: فلا ينطبق بمجرد ترتب أجزاء الزمان) أي: فلا يتصور التطبيق في جميع آحاد النفوس بمجرد ترتب أجزاء الزمان؛ إذ برهان التطبيق إنما أجروه في الأصل في آحاد الأمور، فمراد بعض الأفاضل أنه لا يجري التطبيق بين آحاد النفوس باعتبار ترتب أجزاء الزمان، وإن عاد السائل وقال: يكفي في جريان برهان التطبيق في النفوس الناطقة تطبيق أجزائها المرتبة ترتب أجزاء الزمان، وإن كانت متفاوتة في القلة والكثرة.

فالجواب: إن تلك الأجزاء إذا أخذت مضافة إلى أزمنة حدوثها لم تكن من حيث إنها مضافة إلى أزمنة حدوثها مجتمعة في الوجود؛ لامتناع اجتماع تلك الأزمنة، وإذا أخذت ذوات النفوس وحدها لم تكن مرتبة، فلا يجري فيها برهان التطبيق عند من شرط الاجتماع في الوجود في جريان برهان التطبيق، لكن مراد المحشي بيان جريان برهان التطبيق فيها عند من لم يشترط فيه الاجتماع في الوجود، بل اكتفى فيه بوجود الأمور ولو متعاقبة في أزمنة متعاقبة، فالنفوس الناطقة إذا أخذت مضافة إلى أزمنة حدوثها كانت موجودات متعاقبة فيجري فيها برهان التطبيق ويبطل عدم تناهيها.

(قوله: فجوابه أن هذا) أي: حدوث جملة منها في زمان، وحدوث جملة أخرى في زمان آخر.

❋ قال محمد الشريف: **(قوله: يبطل التسلسل في جانب العلل فقط)** لأنه لا يجوز أن يقال: إذا كان كل واحد علة لما بعده فللمجموع من حيث المجموع بحيث لا يشذ عنه شيء معلول.

(قوله: وهي لا تكون إلا مجتمعة) لم يقل مرتبة؛ لأن الترتب شرط في البرهان الثاني أيضًا على ما اختاره المحشي، وإلا لما احتاج إلى الترتب الزماني.

قال بعض الأفاضل: ولا يحتاج إلى ترتب زماني أيضًا، فإنا نعتبر جميع

النفوس الناطقة جملتين إحداهما بدون نفس زيد مثلاً والأخرى مع زيد، ثم نطبق الجملتين، فإن كان بإزاء كل شخص من الجملة الزائدة شخص من الجملة الناقصة كانت الناقصة مساوية للزائدة، هذا خلف وإن لم يكن لزم تناهي كل منهما.

وأجاب عنه بعضهم باختيار الشق الثاني، ومنع لزوم التناهي؛ لجواز كون الزائد في غير المتسق واقعًا في الوسط، وقد يختار الشق الأول مطلقًا؛ أي: سواء كانت الأمور الغير المتناهية مرتبة أو غير مرتبة.

ويقال: لا نسلم لزوم تساوي الجملتين، فإن وقوع كل جزء بإزاء كل جزء من الجملتين كما يكون بالتساوي يمكن أن يكون بعدم التناهي، وإن سمي مجرد ذلك تساويًا فلا نسلم استحالته فيما بين التامة والناقصة، بمعنى: نقصان شيء من جانبها المتناهي، فالتعويل على الدليل السابق وإن كان مختصًا بجانب العلل.

(قوله: لأنها مرتبة بحسب إضافتها إلى أزمنة حدوثها) منشأ اعتبار هذه الإضافة أن التطبيق بين الجملتين يمكن على وجهين:

الأول: أن يلاحظ خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم كل اثنين من آحادهما، والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم والمترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب، لكن النفوس البشرية الصادرة عنه لا تتناهى، ولا يمكننا الاستدلال بهذا الوجه على تناهي شيء منها.

والثاني: أن يلاحظ آحاد الجملتين على الإجمال، ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما.

وقد أطبقوا على أن التطبيق بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود، وأنه لا يمكن في المعدومات الصرفة، واختلفوا في الموجودات الغير المتناهية أو الغير المجتمعة، فذهب المتكلمون إلى جريانه فيها أيضًا؛ لأن آحاد الجملتين فيها قد اتصفت بالوجود في الجملة، فيكفي تطابق بعضها لبعض في نفس الأمر، بخلاف المعدومات الصرفة؛ لأنه لا تطابق بين آحادهما لا بحسب نفس الأمر ولا بحسب فعلنا.

وذهب الحكماء إلى عدم إمكان جريان التطبيق في الأمور المتعاقبة؛ لأنها معدومة في الحقيقة عند قصد التطبيق، فلا تطابق فيما بينهما في نفس الأمر أيضًا، وكذا الموجودات المترتبة لا توصف بالتطابق ما لم تلاحظ خصوصيتها، ولم يعين لكل واحد منها مرتبة، وإلا فلا معنى لمطابقة فرد منها لفرد دون فرد آخر، ولهذا جوزوا تناهي الحركات الفلكية والنفوس الناطقة من جانب الماضي.

والمحشي الفاضل أشار إلى لزوم اعتبار الترتب لإمكان التطبيق دون الاجتماع، ويمكن أن يقال: إنما اعتبر إضافة النفوس إلى الأزمنة لإلزام الحكماء في قولهم بعدم تناهي النفوس، لكن يرد عليه أن أجزاء الزمان غير مجتمعة، فلا يجري التطبيق فيما بين النفوس الناطقة باعتبار إضافتها إلى الأزمنة أيضًا على زعم الحكماء.

قيل: المقصود ما أفاده الحكماء؛ لأنه لا تطابق فيما بين الأمور الغير مجتمعة والغير المترتبة لا بحسب نفس الأمر ولا بحسب فعلنا. وأجيب بأن المراد من التطبيق الفرضي المتصور بالإجمال لا بالتفصيل، ويكفي فيه الوجود في الجملة؛ لحصول الامتياز به بخلاف المعدومات المحضة، تدبر.

(قوله: إذ كل جملة توجد... إلخ) علة للكفاية لا علة المتفاوتة كما توهم؛ يعني: إن انطباق الأجزاء المترتبة يستلزم تناهيها، وتناهي الأجزاء المترتبة يستلزم تناهي حدوث النفوس الناطقة، انضم المتناهي إلى متناهٍ مرارًا متناهية يستلزم تناهي الكل.

* **قال الشارح**: **[وهذا التطبيق إنما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض؛ فإنه ينقطع بانقطاع الوهم، ولا يرد النقض بمراتب العدد بأن يطبق جملتان: إحداهما: من الواحد لا إلى نهاية، والثانية: من الاثنين لا إلى نهاية، ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته، فإن الأولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما؛ وذلك لأن معنى لا تناهي الأعداد والمعلومات والمقدورات: إنها لا تنتهي إلى أحد لا يتصور فوقه آخر، لا بمعنى أن ما لا نهاية له يدخل تحت الوجود، فإنه محال].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فيما دخل تحت الوجود)** الخارجي؛ إذ الوجود الخارجي شرط لجريان برهان التطبيق عند الكل، وأما الترتب بين الآحاد والاجتماع في الوجود، فشرط الجريان عند الحكماء دون المتكلمين، والظاهر من كلامه ـ قُدس سره ـ في «شرح المواقف»[١] إن الترتب والتحقق في نفس الأمر كافٍ في الجريان.

(قوله: فإنه ينقطع بانقطاع الوهم) وانقطاع الوهم ـ أي: ملاحظته ـ ضروري؛ إذ الذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلاً.

قال الفاضل المحشي: لكن يشكل بالنسبة إلى علم الله تعالى الشامل، فإن مراتب الأعداد الغير المتناهية داخلة تحت علم الله تعالى الشامل مفصلة، ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك، فتأمل. تمَّ كلامه.

وأنت تعلم أنه حينئذٍ يرجع إلى عدم تناهي معلوماته تعالى، وسيجيء الجواب في آخر الدرس.

(قوله: وذلك) أي: عدم النقض.

قال الفاضل المحشي: وتوضيحه أن التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهنًا، وليس الموجود من الأعداد والمعلومات والمقدورات إلا قدرًا متناهيًا، وما يقال: «إنها غير متناهية» معناه عدم الانتهاء إلى حد لا مزيد عليه. تمَّ كلامه.

وفيه: إن في كون التناهي وعدمه فرع الوجود ترددًا بل الظاهر عدم الفرعية[٢]، وأيضًا أن الأعداد من قبيل الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء، وأيضًا أن عدم تناهي المعلومات ليس بمعني عدم الانتهاء إلى حد كعدم تناهي المقدورات، بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل وإلا يلزم الجهل، وأما أنها هل هي موجودة بالوجود العلمي، وباعتبار هذا الوجود ترتبت، ففيه تردد[٣].

---

(١) في مباحث الإلهيات.

(٢) إلا أن يقال: إن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، دون الإيجاب والسلب.

(٣) الظاهر أنه لا ترتب ولا وجود هناك، بل هي حاضرة بأنفسها من غير ترتب بينها.

* قال العصام: **(قوله: فلا يرد النقض بمراتب العدد)** قيل: يمكن إتمام النقض بالنسبة إلى علمه تعالى الشامل لمراتب الأعداد الغير المتناهية مفصلة، ولنسبة الانطباق بين الجملتين.

وفيه أن علمه الشامل إنما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما أن قدرته الشاملة إنما تشمل ما لا يمتنع وجوده، وإمكان تعلق العلم مفصلة بالمراتب الغير المتناهية مفصله ممنوع، وبهذا اندفع ما ذكره الإمام في «المطالب العالية» حيث قال: من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق أنه ﷻ عالم بالشيء، وكل من علم شيئًا أمكنه أن يعلم كونه عالـمًا، فإذا ثبت هذا الإمكان وجب أن يكون حاصلاً بالفعل في حق الله تعالى؛ لكونه منزهًا عن طبيعة القوة والإمكان، وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم بالشيء وبكونه عالـمًا، وهكذا في المرتبة الثانية والثالثة إلى ما لا نهاية له، فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية، وهي مرتبة بالطبع، وهي بأسرها موجودة دفعة واحدة، فهذا نقض قوي على قولكم: التسلسل في الأسباب والمسببات محال. ودفع ما ذكره الإمام تارة بأن العلوم لكونها إضافات أمور اعتبارية، وتارة بأن علمه تعالى بعلمه نفس علمه كما ذهب إليه الإمام والقاضي.

(قوله: فإن الأولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما) فيه أن الزيادة على ما فرض غير متناهٍ بغير متناه لا توجب تناهي شيء منهما، على أن زيادة المعلومات يجوز أن تكون بغير متناهٍ إلا أن يقال ليس مدار النقض على أن الأولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما بل على لا تناهيهما لاأن يقال ليس عدم تناهيهما تمام كلامهم فلا نقض بعدم تناهي المعلومات؛ لأنه إذا طبق المقدورات على المعلومات لا يوجب ذلك تناهي المعلومات، إنما يوجب لو زادت عليها بمتناه إلا أن يقال: المقصود أنه يلزم تناهي المقدورات مع أنها غير متناهية عندهم.

والأوجه أن يطبق جملة المعلومات على جملة منها أنقص من الجملة الأولى بمتناهٍ، وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تناهيهما من أنهم ذهبوا إلى لا تناهيهما، وما ذكره من أنه لا بمعنى أن ما لا نهاية له

يدخل في الوجود إنما يظهر في المقدور، أما في المعلوم فلا؛ لأن المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات؛ لعدم القول بالوجود الذهني، ولو اعتبر عدم التناهي باعتبار العلوم ففيه أن العلوم إضافات ولو سلم أنه صفة حقيقية فلا تعدد في علمه تعالى إنما التعدد في إضافته إلى المعلومات.

* قال الكفوي: **(قوله: يمكن إتمام النقض... إلخ)** أقول: لا معنى لإتمام النقض بالنسبة إلى علمه تعالى؛ إذ حاصله أنه يمكن له تعالى أن يطبق الجملتين من مراتب الأعداد، فيلزم إما التساوي أو الانقطاع، فينتقض بالنسبة إليه تعالى وإن لم ينتقض بالنسبة إلينا، ولا يخفى عليك أن ذلك لا يدل على فساد البرهان بالنسبة إلينا، بل نحكم بكونه دليلاً صحيحًا نظرًا إلى ما عدا مراتب الأعداد وأمثالها بناء على عدم جريانه فيه بالنسبة إلى علمنا.

وبالجملة: برهان التطبيق عبارة عن تطبيقنا بين الجملتين كما أشار إليه الشارح بقوله: وهو أن نفرض ثم نطبق بأن نجعل بصيغة المتكلم مع الغير في المواضع الثلاثة، فكل ما يمكن لنا التطبيق بين جملتيه فهو جار فيه، وما لا يمكن لنا ذلك فلا يجري فيه، فلا معنى للنقض باعتبار جريانه بالنسبة إلى علمه تعالى على أنه لو كفى إمكان التطبيق بالنسبة إلى علمه تعالى لما بقي وجه للنزاع في جريانه في الأمور المتعاقبة وفي الأمور الغير المرتبة، ولا للاتفاق في عدم جريانه في المعدومات؛ لجريانه في الكل بالنسبة إلى علمه تعالى.

(قوله: مفصلة) هذا يدل على أنه لا بد في برهان التطبيق من العلم بتفاصيل الآحاد والتطبيق الخارجي، وقد عرفت أنه يكفي فيه العلم الإجمالي والتطبيق العقلي بأن يلاحظ العقل أن كل واحد من تلك الجملة إما أن يكون بإزائه واحد من أخرى أو لا، وعلى الأول يلزم المساواة، وعلى الثاني يلزم الانقطاع، وأيضًا لا خفاء في أن مراتب الأعداد من الأمور المرتبة، وقد مر أن جعل المبدأ بإزاء المبدأ كافٍ فيها فلا حاجة إلى إتمام النقض بالنسبة إلى علمه تعالى، بل هو تام بالنسبة إلى علمنا أيضًا.

(قوله: وإمكان تعلق العلم... إلخ) قيل: فيه ما لا يخفى؛ إذ لا امتناع

في تعلق علمه القديم بالأمور الغير المتناهية ولو تفصيلاً، فالمنع مكابرة غير مسموعة. انتهى، فتدبر.

(قوله: ممنوع) فيه أن تعلق العلم بغير المتناهي ليس بممتنع ذاتي، وشبهة الامتناع إنما جاءت من عدم تناهيه، وهو إنما يمنع عن تعلق العلم التفصيلي إن كان التعلق تدريجيًا زمانيًا كتعلق علمنا بالمتعددات، وأما إذا كان دفعيًّا غير زماني فلا منع له عنه، وتعلق علمه تعالى دفعي غير زماني ليس فيه تأخر علم عن علم، وما قالوه من أن المعقول لا بد أن يكون متميزًا عن غيره وغير المتناهي غير متميز عن غيره وإلا لكان له حد به يتميز عن الغير فلا يكون غير متناهٍ، فقد أجاب عنه صاحب «المواقف» بأن المعقول المتميز لا يجب أن يكون له حد ونهاية، وإنما يكون كذلك لو كان تعقله بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وليس كذلك؛ إذ وجوه التميز لا تنحصر في الحد.

وقال الشارح في «شرح المقاصد»: إن المتميز عن غيره لا يجب أن يكون متناهيًا، وإن انفصاله عن الغير لا يقتضي ذلك، كيف ولا معنى للانفصال عن الغير إلا مغايرته له، والمغايرة لا تقتضي التناهي. انتهى.

وأيضًا إمكان تعلق علمه تعالى ببعض تلك المراتب مفصلة مما لا مجال لإنكاره، وذلك البعض غير متعين، بل أي مرتبة فرضت يمكن تعلق علمه تعالى بما فوقها؛ لكونها متناهية، فلا وجه لمنع إمكان تعلق علمه تعالى بغير المتناهي.

وبالجملة: منع إمكان تعلق علمه تعالى بشيء ولو غير متناهٍ مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة، ومنافٍ لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [يونس: ٦١] فهو جسارة عظيمة وجراءة جسيمة.

وقال بعض الأفاضل[١]: إنكار علمه تعالى بغير المتناهي كفر عظيم.

(قوله: وبهذا اندفع ما ذكره الإمام) ما ذكره الإمام أمران: انتقاض برهان التطبيق، وانتقاض قولهم: التسلسل محال بالمراتب العلمية الغير المتناهية،

---

(١) سجاقلي زاده في بعض رسائله.

الموجودة دفعة، المرتبة بالطبع، الحاصلة عند علمه تعالى بشيء، تقرير الأول: إن البرهان جارٍ في تلك المراتب مع تخلف حكمه.

ووجه اندفاعه بما ذكره من عدم إمكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ظاهر بناء على أن الجريان يستدعي إمكان تعلق العلم بتلك المراتب مفصلة، فحيث لا إمكان لا جريان، وتقرير الثاني ظاهر لا يحتاج إلى البيان، لكن وجه اندفاعه بما ذكره غير ظاهر؛ إذ النقض إنما هو بتلك المراتب العلمية الغير المتناهية، وما ذكره إنما يوجب عدم إمكان تعلق العلم بتلك المراتب الغير المتناهية، وأنت خبير بأنه لا تدافع بينهما.

(قوله: فيه أن الزيادة على ما فرض... إلخ) حمل النقض في قوله: فلا يرد النقض على النقض الإجمالي، وجعل قوله: «ولا بمعلومات الله تعالى... إلخ» من تتمة ذلك النقض إشارة إلى مادة أخرى للنقض بأن تطبق المعلومات على المقدورات، ويكمل البرهان لكونه يقتضي ظاهر قولهم: «فإن الأولى أكثر» ثم أشار بقوله: «إلا أن يقال... إلخ» إلى أنه يمكن أن يحمل النقض على ما هو الأعم من الإجمالي والتفصيلي، ويجعل قوله: بمراتب الأعداد إشارة إلى مادة الإجمالي، وقوله: «ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته» إشارة إلى سند التفصيلي الوارد على المقدمة القائلة بأنه إن وجد في الأولى ما لا يوجد بإزائه شيء في الثانية تنقطع الثانية وتتناهى، فإنه إذا طبق المقدورات على المعلومات يلزم أن يوجد في المعلومات ما لا يوجد بإزائه شيء في المقدورات، فإن الأولى أكثر من الثانية فيلزم تناهي المقدورات بحكم تلك المقدمة، وهذا وإن كان خلاف ظاهر العبارة إلا أنه أفيد وأوفق لما ذكره في «شرح المقاصد»[(١)].

---

(١) حيث قال فيه: واعترض بوجهين:

أحدهما: نقض أصل الدليل؛ لأنه لو صح لزم أن تكون الأعداد متناهية، وتناهيها باطل بالاتفاق، وأن تكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكل وبين الناقص منه بواحد، وتناهيهما باطل عند المتكلمين، وأن تكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين السلسلة من هذه الدورة وأخرى من الدورة التي قبلها، وتناهيها باطل عند الفلاسفة. =

(قوله: والأوجه) أي: مما ذكره؛ لأنه موافق لتقرير برهان التطبيق، إلا أن يقال: لا يلزم أن تكون الجملتان المنطبقتان من جنس واحد، وما ذكره مجرد تنظير كما لا يخفى.

(قوله: أما في المعلوم فلا) أي: فلا يظهر فيه أن عدم تناهيه ليس بمعنى: إن ما لا نهاية له يدخل في الوجود، ولا يخفى أن هذا غلط، واستدلاله بقوله: «لأن المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات» غلط أيضًا؛ فإنه لا يثبت ما ادعاه، بل يثبت نقيضه.

وبالجملة: معلوماته تعالى بعضها موجود في الخارج وبعضها ليس بموجود فيه كمقدوراته تعالى، فعدم تناهيهما ليس إلا بمعنى أنهما لا تنتهيان إلى حد لا يتصور فوقه حد آخر، لا بمعنى: إن ما لا نهاية له منهما داخل تحت الوجود بالفعل.

(قوله: ليست بموجودات) أي: لا في الخارج وهو ظاهر؛ إذ منهما ما هو المعدوم في الخارج، ولا في الذهن أيضًا لعدم القول بالوجود الذهني.

(قوله: باعتبار العلوم) أي: المتعلقة بتلك المعلومات الغير المتناهية.

* قال ولي الدين: **(قوله: قيل: يمكن... إلخ)** قائله المحشي الخيالي، ولقد نسب عبد الحكيم المحشي ما ذكره عصام الدين بقوله: «وفيه» إلى قوله: «ممنوع» إلى المحشي الخيالي حيث قال في قوله: «فتأمل»: نقل عنه وجه التأمل أن علمه الشامل إنما يشمل... إلخ.

ثم قال عبد الحكيم: فإن قيل: «فيلزم الجهل على الله تعالى» قلت: الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به، كما أن العجز عدم تعلق القدرة بما يصح تعلقها به. انتهى.

= وثانيهما: نقض المقدمة القائلة بأن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص من الأخرى لزم انقطاعها؛ بأن الحاصل من ضعف واحد مرارًا غير متناهية أقل من ضعف الاثنين مرارًا غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقًا، ومقدورات الله تعالى أقل من معلوماته مع لا تناهي المقدورات عندنا، ودورات زحل أقل من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيها عند الفلاسفة. انتهى.

(**قوله: إلا أن يقال ليس... إلخ**) هذا إلى قوله: «تمام كلامهم» غير موجود في أكثر النسخ.

(**قوله: منها كذلك**) أي: أنقص من الجملة الأولى بمتناه.

* قال الخيالي: (**قوله: فيما دخل تحت الوجود**) أي: في الجملة ولو متعاقبة فيه، فيجري في مثل الحركات الفلكية.

(**قوله: فإنه ينقطع بانقطاع الوهم**) فإن الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلاً لا مجتمعًا ولا متعاقبًا، فينقطع في حد ما ألبتة، ولو سلم عدم الانقطاع فلا ضير أيضًا؛ لأن كل ما يدخل تحت الوجود الوهمي متعاقبًا لا إلى حد يكون متناهيًا دائمًا، ونظيره نعيم الجنان، هذا لكنه يشكل بالنسبة إلى علم الله تعالى الشامل، فإن مراتب الأعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه تعالى الشامل مفصلة، ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك، فتأمل.

(**قوله: فإن الأولى أكثر من الثانية**) لأن القدرة خاصة تتعلق بالممكنات، والعلم عام يتعلق بالممتنعات أيضًا.

(**قوله: وذلك لأن معنى لا تناهي الأعداد...إلخ**) توضيحه أن التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهنًا، وليس الموجود من الأعداد والمعلومات والمقدورات إلا قدرًا متناهيًا، وما يقال: «إنها غير متناهية» معناه: عدم الانتهاء إلى حد لا مزيد عليه، وخلاصته: إنها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: (**قوله: أي: في الجملة**) سواء كانت مجتمعة مترتبة أو غير مترتبة، أو متعاقبة هذا عند المتكلمين، وأما عند الحكماء فلا يجري إلا في الموجودات المجتمعة المترتبة.

قالوا: إذا كانت الآحاد موجودة في نفس الأمر معًا وكان بينهما ترتب، فإذا جعل الأول من إحدى الجملتين بإزاء الأول من الجملة الأخرى كان الثاني بإزاء الثاني وهكذا، ويتم التطبيق وإذا لم تكن موجودة معًا لم يتم؛ لأن الأمور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل زمان إلا واحد، ففي كل زمان يفرض التطابق لا يمكن إلا باعتبار فرض وجود الآحاد، فلا تطابق فيها بحسب نفس

الأمر، فينقطع بانقطاع الاعتبار، وكذا الأمور الموجودة المجتمعة الغير مرتبة؛ إذ لا يلزم من كون الأول بإزاء الأول كون الثاني بإزاء الثاني، وهكذا إلا إذا لوحظ كل واحد من الأولى، واعتبر بإزاء كل واحد من الأخرى، لكن استحضار النفس ما لا نهاية له مفصلة محال، فينقطع بانقطاع الاعتبار.

وأستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين الجبلين الممتدين على الاستواء وبين أعداد الحصى، فإن في الأول إذا طبق أول أحدهما بأول الآخر كان كافيًا في وقوع أجزاء كل منهما بمقابلة أجزاء الأخرى، بخلاف الحصى فإنه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل.

واعترض عليه المتكلمون بأنه لا يخلو إما أن يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلة، وجعل كل جزء من إحداهما بإزاء جزء آخر، أو يكفي ملاحظة وقوع أجزاء إحداهما بإزاء أجزاء الأخرى على سبيل الإجمال، فإن كان الأول يلزم ألا يجري في الأمور المترتبة؛ لأن الذهن لا يقدر على ملاحظة الأمور الغير المتناهية مفصلاً سواء كانت مجتمعة أو لا، وأيضًا التطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم، فلا وجه لتخصيصه بالموجودة، وإن كان الثاني فهو متحقق في الأمور المتعاقبة أيضًا؛ إذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين مجملاً حكمًا إجماليًا، بأنه إما أن يقع بإزاء كل جزء من إحداهما جزء من الأخرى أو لا يقع، فعلى الأول يلزم التساوي، وعلى الثاني يلزم التناهي.

(قوله: فيجري في الحركات الفلكية) هذا على مذهب المتكلمين ظاهر، فإنها أكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الآخر، وأما على تحقيق مذهب الحكماء من الحركة القديمة عندهم؛ أعني: الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى أمر واحد عارض للأفلاك مستمر من الأزل إلى الأبد، لا تعدد فيه أصلاً فلا يجري فيها، وكذا الحركة بمعنى القطع فإنه أمر موهوم لا وجود له عندهم أصلاً.

(قوله: فإنه ينقطع بانقطاع الوهم... إلخ) يعني: إن التطبيق لا يجري في الأمور الاعتبارية؛ لأن في جريانه لا بد من تحقق آحاد السلسلة في نفس الأمر

ليحصل العقل منها جملتين، وبفرض وقوع الانطباق بينهما، فيلزم تناهي ما لا يتناهى في نفس الأمر أو تساوي ما كان ناقصًا فيه، والأمور الاعتبارية لا تحقق لها لا في الخارج وهو ظاهر، ولا في الذهن؛ لأن آحاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق إلا بملاحظتها مفصلاً؛ إذ بالملاحظة الإجمالية لا تكون الآحاد حاصلة فيها إلا بوجود واحد، وهو العلم الإجمالي المتعلق بها، والذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلاً فيه، فينقطع ملاحظة الآحاد في حد فينقطع التطبيق، ولا يلزم تناهي ما لا يتناهى في نفس الأمر لعدم تحققها فيه.

قال الشارح في «شرح المقاصد»: والحق أن تحصيل جملتين من سلسلة واحدة، ثم تقابل جزء من هذه بجزء من تلك إنما هو بحسب العقل دون الخارج، فإن كفى في إتمام الدليل حكم العقل بأنه لا بد من أن يقع بإزاء جزء من هذه جزء من تلك، فالدليل جارٍ في الأمور الاعتبارية والموجودة؛ لأن للعقل أن يفرض ذلك في ملاحظة الآحاد في حد، فينقطع الكل على سبيل الإجمال، وإن لم يكفِ ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة المجتمعة؛ إذ لا سبيل للعقل إلى ذلك. انتهى كلامه.

قيل: إن تحصيل الجملتين والتطبيق، وإن كان بحسب العقل لكن آحاد السلسلتين لا بد أن تكون موجودة؛ لتكون الجملتان موجودتين، ويكون وقوع آحاد كل منهما بإزاء الأخرى أمرًا ممكنًا، فيظهر من فرض وقوعه الخلف، تأمل في هذا المقام، فإنه من مزالق الأقدام.

(قوله: ولو سلم عدم الانقطاع... إلخ) أي: ولو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بأن تكون النفس قديمة، ومتعلقة بالأبدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ، فلا ضرر؛ لأن كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيًا دائمًا، فالتطبيق لا يستلزم تناهي ما لا يتناهى.

(قوله: ونظيره نعيم الجنان) لأن معنى «لا تناهيها» على ما مرَّ عدم

الانتهاء في الوجود إلى حد لا يوجد فوقه آخر، مع أن الموجود منه يكون متناهيًا دائمًا.

(قوله: لكن يشكل بالنسبة إلى علم الله تعالى... إلخ) حاصله: إن مراتب الأعداد الغير المتناهية، ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع، فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس متناهيًا في الوجود العلمي له تعالى، هذا خلف.

(قوله: فتأمل) نقل عنه وجه التأمل أن علمه الشامل إنما يشمل ما لا يمتنع العلم به، كما أن قدرته الشاملة إنما تشمل ما لا يمتنع وجوده، وإمكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع. انتهى.

فإن قيل: فيلزم الجهل على الله تعالى.

قلت: الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به، كما أن العجز عدم تعلق القدرة بما يصح أن تتعلق به، فتأمل.

(قوله: وتوضيحه... إلخ) أي: توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالأعداد والمقدورات والمعلومات، المشار إليه بقوله: «وذلك... إلخ» أن التناهي واللا تناهي فرع الوجود، سواء كان في الخارج أو في الذهن، فالشيء بدون الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه، فالأعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيًا ولا لا متناهيًا، والمتصف منها بالوجود ليس إلا قدرًا متناهيًا، أما في الذهن فلأنه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى، وأما في الخارج فلأن كل ما هو موجود في الخارج متناهٍ، فعلى كل تقدير لا يجري التطبيق هاهنا لعدم كونها غير متناهية حتى تفرض الجملتان، ويلزم تناهي ما لا يتناهي.

قال بعض الفضلاء: كون التناهي واللا تناهي فرع الوجود محل تأمل، بل الظاهر عدمه، وأيضًا إن الأعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء. انتهى كلامه.

أقول: الجواب عن الأول أن التناهي واللا تناهي هاهنا ليس بمعنى الإيجاب والسلب، بل بمعنى العدم والملكة اللذين لا يتصف بشيء منهما

لواجب، والنقطة والوحدة وموضوع العدم والملكة يكون وجوديًا في الجملة، وعن الثاني أن هذا الجواب إنما هو على طريقة المتكلمين، والأعداد عندهم من الأمور الاعتبارية.

وأما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لا لعدم الوجود بناءً على ما قالوا من أنه لا شيء من المراتب جزء لما فوقه، بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة، يدل على ما قلنا: كلام السيد السند في «شرح المواقف» على أن المحقق الدواني ذكر في حواشي «التجريد» بأن الأعداد من الأمور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء، وإن جعلها من أقسام الكم باعتبار فرض وجودها.

(قوله: وما يقال من أنها غير متناهية... إلخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل: إذا لم تكن الأعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بشيء من التقديرين، فما معنى عدم تناهيها؟

وحاصل الدفع: إن إطلاق التناهي واللاتناهي عليها مجاز، باعتبار أنها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية.

قال بعض الفضلاء: عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء إلى حد كما في المقدورات، بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل، وإلا يلزم الجهل.

أقول: إنما يلزم الجهل لو كان المراد أنها لا تنتهي بحسب تعلق العلم إلى حد وليس كذلك، بل المراد أن العلم بما يمكن أن يتعلق العلم به، فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير أن يتوقف على أمر، لكن تلك المعلومات لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهي واللا تناهي لكونهما فرع الوجود، بل اتصافها بعدم التناهي إنما هو باعتبار أنها لا تنتهي في الوجود إلى حد معين، وأنها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية، ولا شك أنه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى.

نعم يرد أن يقال: إن علمه تعالى لما كان متعلقًا بمعلومات غير متناهية أمكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناهيها، وقد مرَّ الجواب

عنه بأنه يجوز تعلق العلم بها على سبيل الإجمال، ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع، فتكون متناهية بالنسبة إلى علم الله تعالى، وإن كانت غير متناهية بالنسبة إلى وجودها مفصلة.

واعلم أن ما قاله المعترض من أن عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء إلى حد على الإطلاق غير صحيح، ضرورة أنه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ما هو رأي الأصحاب، ولا شك أن الجزئيات المتجددة لا تنتهي إلى حد؛ إذ نعيم الجنان لا انقطاع له، فعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين ـ أي: بالفعل، وبمعنى: عدم الانتهاء إلى حد متحقق ـ ولذا قال الشارح: في «شرح المقاصد» أن علمه تعالى غير متناهٍ؛ بمعنى أنه لا ينتهي إلى حد لا يتصور فوقه حد، ويحيط بما لا يتناهى كمراتب الأعداد ونعيم الجنان.

* قال بعض المحققين: **(قوله: فلا يجري فيها... إلخ)** تعقبه بعض فضلاء المحققين بما حاصله: إن الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى، وإن كانت أمرًا واحدًا عارضًا للأفلاك مستمرًا من الأزل إلى الأبد، وصفة شخصية موجودة في الخارج لا تعدد فيها أصلاً، لكنها مع ذلك مستلزمة لتجددات انتقالية وضعية بلا بداية، وهي واسطة بين عالمي الحدوث والقدم، فإنها جهتان: استمرار وعدم استمرار، فمن حيث استمرارها مستند إلى القديم، ومن حيث عدم الاستمرار؛ أي: من حيث التجدد والتعاقب لا إلى أول يصير سببًا لفيضان الحوادث من القديم، وعلى هذا يجري التطبيق في الحركة بمعنى التوسط جزمًا.

(قوله: قيل: إن تحصيل... إلخ) إنما حكاه بصيغة التعريض؛ لأنه منظور فيه بأنه يقتضي وجوب وجود كل من الجملتين، والتحقيق أنه لا يلزم ذلك على جميع المذاهب، بل يكفي جملة واحدة موجودة يؤخذ منها جملة أخرى مفروضة.

والأوجه في الإيراد أن يقال: إن العقل لا يشتغل بما هو موهوم محض، فلا بد هناك من أمر موجود يشتغل العقل بشأنه، فإذا كانت السلسلة الغير

المتناهية موجودة فرضًا، فالعقل يفرض سلسلة أخرى مأخوذة منها، وذلك ممكن على التقدير المذكور، ثم يطبق بينهما، وأما إذا لم تكن السلسلة موجودة فلا يشتغل بشأنه، ولو فرضنا اشتغاله يكون هذيانًا؛ إذ الغرض من الاشتغال المذكور إثبات أن السلسلة الغير المتناهية غير موجودة، وذلك حاصل أولاً، وهذا سر اشتراطهم أصل الوجود في إجراء التطبيق.

(**قوله: اللذين لا يتصف بشيء منهما... إلخ**) دليل أنهما من قبيل الملكة والعدم لا الإيجاب والسلب، فإنهما لو كانا من قبيل الإيجاب والسلب، لكان عدم اتصاف الواجب بهما ارتفاع للنقيضين.

(**قوله: لعدم الترتيب بينها... إلخ**) ليس السبب ذلك، والأصوب أن يقال في الجواب: إن المعترض إن أراد بكلامه أن الأعداد المتناهية من الموجودات الخارجية، فمسلم لكنه لا يفيد، وإن أراد أن الموجود عند الحكماء في الخارج من الأعداد هو الأعداد الغير المتناهية ففاسد.

(**قوله: وإن جعلها من أقسام الكم... إلخ**) جواب سؤال مقدر؛ أي: حيث قالوا ينقسم الكم إلى منفصل كالعدد، ومتصل قار كالخط والسطح والجسم التعليمي، وغير قار كالزمان والكم قسم من العرض القسم من الموجود، فيكون العدد موجودًا[١].

(**قوله: ويحيط بما لا يتناهى**) أي: ولا يجري فيها التطبيق، أما خارجًا فظاهر؛ إذ الموجود منها في الخارج قدر محصور والمعدوم لا يصلح له وفاق، وأما علمًا فلما مرَّ من تناهيها بالنسبة إلى العلم المحيط، ولأن عدم التناهي إنما يضر عند عدم تناهي صور المعلومات المبني وجود الصور، وهو غير مقرر عند المتكلمين حتى بالنسبة إلى العلم الحادث فضلاً عن القديم، بخلاف ما إذا

---

(١) الأمور التي لها حظ من الوجود تحقق في الخارج سواء فرض هناك إدراك بالحس أم لا، والأمور الحقيقية كالماء والهواء والأرض وغيرها، ولا فرق فيها بين ما يدرك بالحواس كالمبصرات والمسموعات وما لا يدرك كذات البارئ تبارك و تعالى، وتنقسم إلى الواجب والممكن، والممكن إلى الجوهر والأعراض التسعة ومنها الكم وهو منفصل ومتصل والمتصل قار وغير قار، والكم المتصل القار، هو الزمان.

كان العلم صفة حقيقية ذات إضافة لها تعلق أزلي بجميع الموجودات والمعدومات، كلية كانت أو جزئية، علمًا تفصيليًا واحدًا لا يتكثر بتكثر المعلومات، ولا يتغير بتغيرها على ما حققه المقتبسون من مشكاة النبوة المعرضون عن سفاسف السفهاء المتمسكين بمزخرفات المتفلسفة، والتعبير عن المحيط بالإجمالي مما يرجف منه فؤاد الموفق.

وقد نقل العلامة اللقاني في «شرح جوهرة التوحيد» منع التعبير به، وإيجاب التعبير بالتفصيلي، فلا يغرنك تعبير المحشي وفاقًا للمحقق الدواني، فإنه من آثار شأن الانهماك في الفلسفة، على أن هذا كله مبني على استحالة التسلسل في جانب المعلولات مثلها في جانب العلل المبنية على تمام برهان التعليق، وقد صرح الشارح في «التلويح» بمنع الأمرين، وبأنها من جانب العلة مبرهنة بغير برهان التطبيق، متفق عليها بين المليين والفلاسفة، وأشار إلى بعضه في «شرح المقاصد» وشيد الفاضل الجلبي أركانه في حاشيته على «التلويح» و«المواقف»، فعليك بمزيد الاعتناء بما حررته لك، والمراجعة إن كنت في ريب، والله تبارك وتعالى أعلم. انتهى من بعض الفضلاء.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: فإن الذهن لا يقدر... إلخ)** يعني: إن الأمور الوهمية المحضة لا وجود لآحادها في الخارج، بل في الذهن، ولا توجد فيه الأمور الغير المتناهية مفصلة حتى يجري فيه التطبيق فينقطع في حد ما ألبتة.

(قوله: لكن يشكل بالنسبة إلى علم الله تعالى) أجيب عنه بأن مراتب الأعداد الغير المتناهية ليست من الموجودات الخارجية، بل من الأمور الوهمية التي لا يمكن اجتماعها في ذهن من الأذهان لما ذكر، وأما بالنسبة إلى العلم المحيط فلا استحالة أصلاً.

* قال المرعشي: **(قال الشارح: ولا يرد النقض)** حاصل النقض: إن دليل بطلان التسلسل جارٍ في مراتب العدد، والمدعي متخلف لأنها غير متناهية؛ إذ يقال: لو تسلسلت مراتب الأعداد إلى غير النهاية لأمكن التطبيق بين الجملتين المفروضتين فيها، لكن التالي باطل، ووجه بطلانه: إنه يستلزم إما مساواة الناقص للزائد أو لزوم تناهي الجملة الكبرى.

وحاصل الدفع: إنه إن أردت بقولك: لو تسلسل أنه لو وجد جميع آحاده الغير المتناهية فلا نسلم تخلف المدعي، وإن أردت أنه لو لم يقف عند حد فلا نسلم جريان الدليل؛ إذ الملازمة ممنوعة.

(قال الخيالي: فينقطع في حد ما ألبتة) أي: بناء على أن الوهم لا يعمل بعد انقطاع تعلق النفس بالبدن وزمان التعلق منقطع، فقوله: ولو سلم عدم الانقطاع؛ يعني: إنه لو سلم ذلك بناء على تجويز عمل الوهم بعد انقطاع تعلق النفس، يكون قادرًا على ملاحظة أمور غير متناهية في أزمنة غير متناهية في جانب المستقبل.

* قال شجاع الدين: **(قوله: أي: في الجملة)** أي: وقت من الأوقات.

(قوله: فلا ضير أيضًا) أي: لا ضير في عدم انقطاع ما هو وهمي، كما لا ضير في انقطاع ما هو وهمي.

(قوله: ونظيره نعيم الجنان) فإن ما يدخل تحت الوجود الخارجي متعاقبًا يكون متناهيًا، وإن كان نعيم الجنان لا ينتهي إلى حد لا يتصور آخره.

(قوله: معلومة له تعالى) كذلك فيجري فيها برهان التطبيق فينتقض بمراتب الأعداد.

والجواب: إنهم اعتبروا في جريان برهان التطبيق التطبيق بالفعل، وادعوا البداهة في أن التطبيق بالفعل لا يستحق بدون وجود الآحاد، ودخول مراتب الأعداد بحسب علمه تعالى لا يستلزم الوجود، فلا نقض بها.

* قال محمد الشريف: **(قوله: فإن الذهن لا يقدر... إلخ)** علة لانقطاع الوهم؛ أي: اعتبار العقل، فلم يكن برهان التطبيق جاريًا.

(قال الشارح: ولا يرد النقض... إلخ) بأن يقال: إن دليلكم بجميع مقدماته جار في مراتب الأعداد والمعلومات والمقدورات مع تخلف المدعي، فإن كلاً منها غير متناهٍ.

وحاصل كلام الشارح أن يقال له: غير المتناهي منه فرضي لا يجري فيه برهان التطبيق، وما دخل تحت الوجود منه يجري فيه برهان التطبيق، فالمدعي غير متخلف؛ لأنه متناهٍ فلا يرد على الشارح أن أول كلامه يدل على أن النقض

بالمراتب المممكنة من الأعداد، وبالمقدورات الممكنة أيضًا وإن كانت موهومة فرضية، وآخر كلامه يدل على أن النقض بالموجودات منها.

(قوله: ولو سلم... إلخ) مستفاد من قول الشارح: «وذلك لأن معنى لا تناهي الأعداد... إلخ» إنا لا نختار في الجواب اعتبار انقطاع الوهم؛ لأنه يمكن مع عدم انقطاعه أيضًا، وفيه أنه لو لم ينقطع الوهم لوجد العقل في إزاء كل فرد من الجملة الأولى فردًا من الجملة الثانية لا إلى نهاية، فيلزم تساويهما بمعنى عدم الانقطاع كما في الموجودات، فاستحالة ذلك استحالة هذا وجوازه جوازه، فتأمل.

(قوله: فإن مراتب الأعداد... إلخ) وكذا المقدورات والمعلومات، فبرهان التطبيق جارٍ في كل منهما باعتبار علم الله تعالى، وإن لم يكن جاريًا باعتبار أوهام الناس وعقولهم، وبعض القاصرين لما لم يتفطن للمراد أجاب بأن كلاً منهما غير متسق، فلا يجري التطبيق، ولم يعلم أن التطبيق على قسمين والاتساق والترتيب شرط في أحدهما دون الآخر كما مر ذكره.

وأجاب تارة بأنه لا استحالة بالنسبة إلى العلم المحيط، والكلام في إحاطة الأوهام ومنشؤه عدم الاطلاع على مراد الناظر، وإلقاء كلام في البين، وبعضهم بأن علمه تعالى صفة واحدة، والتكثر إنما هو في تعلقاته، والتعلقات أمر عدمي غير موجود لا في الخارج ولا في نفس الأمر، ولو سلم وجودها في نفس الأمر لا نسلم عدم تناهيها؛ لأنه يجوز أن يتعلق بجميع الأشياء بتعلق واحد أو تعلقات متناهية.

وأمثال هذه الأباطيل لا يليق أن تكون مكتوبة في الدفاتر حتى لا يتحير بها أوهام المبتدئين، واللائق بحالنا أيضًا ألا نتعرض لسؤاله ولا لجوابه، لكن نخاف أن يعجز عن حله بعض الطالبين، فنقول: لا يخفى أن المراد: إيراد النقض بمراتب الأعداد والمقدورات والمعلومات، بل بكل نوع من نعيم الجنان، فإن كلاً منها متناهٍ وعلمه تعالى متعلق به مفصلاً في الأزل؛ لأن علمه بجميع الأشياء أزلي متعلق بجميع الجزئيات في الأزل عندنا، فيرد هذا النقض على من يقول به لا على من يقول بحدوث علمه ولا على من يخصه بالكليات،

ولعل وجه التأمل هذا، وليس المراد النقض بنفس علمه أو بتعلقاته، فيجرى برهان التطبيق في تلك الأمور الغير المتناهية بحسب علمه تعالى وإن لم يجرِ باعتبار أوهام الناس.

(قوله: توضيحه أن التناهي وعدم التناهي فرع الوجود... إلخ) يعني: هذا مراد الشارح وإن كان مردودًا بما ذكره المحشي في القول السابق وممنوعًا عند المتكلمين، فإنهم يقولون: «خلا متناهٍ وخلاه غير متناهٍ» وهو أمر عدمي؛ أي: معدوم في الخارج عندهم، ولا يقولون بالوجود الذهني، والقول بأن هذا الاتصاف وأمثاله على فرض الوجود ممنوع فإنهم يقولون زمان متناهٍ وزمان غير متناهٍ، وعدم أزلي وأبدي مع قطع النظر عن الوجود وفرضه.

[الوحدانية والواحد]

* **قال الشارح**: [(الواحد) يعني: إن صانع العالم واحد، **ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحدة، والمشهور في ذلك بين المتكلمين**: برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] وتقريره: إنه لو أمكن إلهان **لأمكن بينهما تمانع؛ بأن يريد أحدهما** حركة «زيد» والآخر سكونه؛ **لأن كلا منهما في نفسه أمر ممكن، وكذا تعلق الإرادة بكل منهما إذا لا تضاد بين الإرادتين، بل بين المرادين، وحينئذٍ إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان أو لا فيلزم عجزهما، أو يحصل أحدهما فيلزم عجز أحدهما**، وهو أمارة الحدوث والإمكان؛ **لما فيه من شائبة الاحتياج، فالتعدد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالاً**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: يعني: إن صانع العالم واحد)** قد مرت الإشارة إلى أن قوله: «والمحدث للعالم هو الله تعالى» بمنزلة أن صانع العالم هو الذات الواجب الوجود، فوصفه بالواحد في قوة وصف الذات الواجب الوجود به.

فالمعنى: عدم اشتراك مفهوم واجب الوجود بين الاثنين، وإليه أشار بقوله: «ولا يمكن أن يصدق.... إلخ» فمعنى الوحدة حينئذٍ: عدم الاشتراك في الوجوب، ومآله؛ أي: مرجعه إلى عدم الكثرة من حيث الجزئيات، ويؤيده ما في «شرح المقاصد» من أن حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها[1]، وأراد بالألوهية وجوب الوجود.

(قوله: ولا يمكن.... إلخ) بالإمكان العام لا ذهنًا ولا خارجًا، لكن

---

(١) أراد بالخواص ثلاثة أمور: خلق الأجساد، والاستحقاق للعبادة، وإرادة العالم.

اللازم من برهان التمانع امتناع التعدد الخارجي فقط[١]، تأمل[٢].

(قوله: لو أمكن إلهان) أي: صانعان قادران بالقدرة التامة، فلا يتوجه ما يتوهم من أن المدعي إثبات وحدة الواجب، والدليل لا يفيد إلا وحدة الصانع[٣].

(قوله: لما فيه من شائبة الاحتياج[٤]) في فعله، وتنفيذ قدرته إلى الغير على وجه ينسد به طريق القدرة عليه، وأما الاحتياج إلى ما يستند إليه تعالى من صفاته تعالى، وإلى إمكان المعلول وإن لم يكن مستندًا إليه تعالى، فما لا يستلزم العجز المنافي للألوهية والقدرة التامة والاستقلال في الإيجاد الذي هو من خواص الألوهية، لكن بقي أن الاحتياج إلى الغير في الفعل والإيجاد هل يستلزم الحدوث والإمكان، وفيه تردد والظاهرعدم الاستلزام.

قال الفاضل المحشي: وههنا بحثان:

الأول: النقض بأنه لو فرض تسلق إرادته تعالى بإعدام ما أوجبه ذاته تعالى من صفاته، فإما أن يحصل كل من مقتضى الذات والإرادة وإنه محال، أو لا يحصل أحدهما فيلزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة، هذا خلف.

الثاني: الحل، وهو أن عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز، فإنه تعالى لا يقدر على إعدام المعلول مع وجود علته التامة، ولا شك أن إرادة أحد الإلهين وجود شيء مثلاً تحيل عدمه. تمَّ كلامه.

وفي كلا البحثين بحث:

أما في النقض: فمنع لزوم العجز المنافي للألوهية على تقدير عدم حصول مقتضى الإرادة؛ لأن ذلك من قبيل انسداد طريق القدرة على الممكن

---

(١) بل امتناع التعدد الذهني أيضًا.

(٢) وجه التأمل: إنه يلزم منه امتناع التعدد الذهني أيضًا.

(٣) لأنه في الحقيقة احتياج إلى ما يستند إليه.

(٤) فلزم العجز، ولا خفاء في أن لزوم العجز بعد فرض تعلق الإرادة الجزئية غير معقول، وإنما العجز اللازم تخلف المعلول عن العلة التامة.

الذاتي ناشئًا من ذاته تعالى، ولا شك أن ذلك الانسداد والعجز الذي من قبل الذات لا ينافي الألوهية.

وأما الحل: فمدفوع بأن عدم القدرة على الممكن الذاتي بناءً على سد الغير طريق القدرة عليه تعالى هو العجز المنافي للألوهية، ولا شك أن عدم القدرة على إعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو العجز بتعجيز الغير إياه، ومن قبيل المنافي للألوهية كما لا يخفى.

والضابط في هذا الباب أن انسداد طريق القدرة على الممكن الذاتي إن كان من قبيل ذاته تعالى البحث، أو بمدخلية ما أسند إليه من صفاته من غير مدخلية المباين الأجنبي، فليس بعجز منافٍ للألوهية، وإلا فالعجز المنافي الواجب تنزيهه تعالى عنه، فليتأمل.

(قوله: فالتعدد) أي: إمكانه على ما يقتضيه الأسلوب.

(قوله: المستلزم للمحال) متعلق بالمضاف أو المضاف إليه، والمحال اللازم على الأول إمكان اجتماع الضدين، أو إمكان عجز أحدهما، وعلى الثاني اجتماع الضدين أو عجز أحدهما.

(قوله: فيكون محالاً) أي: التعدد، فلا يكون ممكنًا؛ لأن إمكان المحال محال.

وفيه: إن اللازم هو الامتناع المطلق الشامل للذاتي والغيري، وإنما الكلام في الذاتي، وقد يقال: إن المدعي امتناع التعدد مطلقًا فيتم به المقصود، وفيه تأمل.

* قال العصام: **(قوله: يعني: إن صانع العالم واحد)** الأنسب يعني: إن محدث العالم واحد.

فإن قلت: الواجب يعني: إن خالق العالم واحد، وكذا في قول المصنف: المحدث للعالم الواجب خالق العالم؛ لأن أسماء الله تعالى توقيفية، ولم يرد في الشرع اسم المحدث والصانع.

قلت: هذا من إطلاق اللفظ على أعم من الله؛ لأن المقام مقام إثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة، فما لا ينتهي ذكر الصفات لا يثبت،

وما لا يثبت لا يكون إطلاق اللفظ على خصوصه، والتوفيق في إطلاق اللفظ على خصوصه، ثم قوله: «الواحد» وما بعده يحتمل أن يكون صفات الله، ويحتمل أن يكون نظائر له إخبارًا للمحدث، ولقد أشار الشارح إلى الثاني وقد أصاب؛ لأن كل منها عقيدة كلامية تستدعي كلامًا تامًا لإفادته فلا يناسب أن يجعل المجموع حكمًا واحدًا.

(قوله: ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحدة) قيل: أشار إلى دفع توهم استدراك بناء على أن لفظة الله لكونه اسمًا لجزئي حقيقي لا يحتمل غير الوحدة ووجه الدفع: أن المراد الوحدة في صفة الوجوب لا في الذات، وهذا الوهم مع دفعه آتٍ في: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١] هذا وفيه أن المشركين لم يتوهموا شركة معبودهم معه تعالى في وجوب الوجود، بل في المعبودية إلا أن يقال: إن من يعبد غيره تعالى نزل منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره وإلا فلا يعبده، والأولى أن المراد بالوحدة في الآية: الوحدة في استحقاق العبادة.

فإن قلت: هو تعالى واحد في جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود؟

قلت: هذه مسألة التوحيد بعد إثبات الوجود، والتوحيد ليس إلا هذا القدر، أما التوحيد فيما عداه فله أمكنة أخرى، ولذا لم يلتفت أيضًا إلى حمله على الوحدة في صفات الأحداث ردًا على من اعتقد كون العباد خالقين لأفعالهم، وعلى من اعتقد كون العقل العاشر خالق لعالم الكون والفساد.

(قوله: والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع) سمي به؛ لأنه مبني على فرض التمانع، أو لأنه يستلزم تمانعا لإلهين عن الألوهية، ولا يخفى أن ذلك البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على أكثر من واحد إلا أن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع.

(قوله: المشار إليه بقوله تعالى) أراد أن المشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار إليه، فجعل الإشارة إليه أيضًا مشهورًا، ووجه الإشارة ما أشار إليه بقوله: لا يقال الملازمة قطعية... إلخ، ونبه بإسناده إلى المشهور

على أنه غير مرضي؛ لأنه يتجه عليه ما ذكره، وجعله مشارًا إليه؛ لأن ظاهر النظم لا يطابقه.

وقوله: واعلم أن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] حجة إقناعية توجيه للآية على خلاف المشهور حفظًا لظاهر النظم، وفلا مخالفة بين جعل الآية إشارة إلى البرهان وبين جعلها حجة إقناعية.

وقوله: «وتقريره» أي: تقرير البرهان المشار إليه، ولا يرد أن الملازمة حينئذ قطعية لما عرفت.

(قوله: لأمكن بينهما تمانع بأن يريد أحدهما حركة زيد) أو بأن يريد أحدهما حركة زيد ويريد الآخر عدم إرادته، وقوله: لأن كلاً منهما أمر ممكن في نفسه إما أن يراد به: إمكان الوجود في نفسه، وهو صحيح على رأي المتكلمين من أن السكون ضد الحركة، وإما أن يراد به: إمكان الوجود لغيره، فيصح مطلقًا وإن كان السكون أمرًا عدميًا.

وقوله: «إذ لا تضاد بين الإرادتين» يريد به: بين تعلقي الإرادتين، فإنهما يصح أن يجتمعا في مراد، وخص التضاد بالنفي؛ لأن التعلق مفهوم ثبوتي، فلو تنافى التعلقان لكانا متضادين، فمن قال: أي لا تدافع بين تعلقيهما، ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي؛ لأن الضدين يجوز أن يحصلا في محلين فلا حاجة إلى نفيه، وأيضًا المانع من الاجتماع لا ينحصر في التضاد، فلا كفاية في نفيه لم يتدبر.

(قوله: أو لا فيلزم عجز أحدهما) عجز أحدهما لازم على كل من شقي الترديد؛ لأنه إذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما؛ لأن إرادة شيء تستلزم عدم إرادة ضده، فيتحقق مراد كل بنفي مراد الآخر؛ أعني: عدم الضد، وبهذا عرفت أن الأولى ما سيأتي مما يقال، وأن التفصيل ليس كالإجمال.

واعلم أن العجز عن نفي الكمال عن ذاته كمال، بل لا يسمى في العرف عجزًا، والعجز عن الممكن لاقتضاء تعلق إرادة الغير بذلك الممكن نقصان؛ لأن الكمال أن يتحقق مراده بغلبته على الغير ودفعه مقتضى إرادة الغير إما بنفيه أو نفي إرادته، وبهذا اندفع منع لزوم العجز؛ لأن حركة زيد إذا صارت مراد الواجب يستحيل سكونه، فلا يدخل تحت القدرة، فكذا عدم تحقق مراده

بتحقق إرادة غيره عدمه ليس عجزًا ونقصانًا؛ لأنه بإرادة الغير عدمه استحال مراده فلم يبق مقدورًا؛ لأن الممكن الداخل تحت القدرة إذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير سمي عجزًا، بخلاف ما إذا امتنع لإرادته ضده؛ لأن ذلك العجز ليس نقصًا، بل لا يسمى عجزًا.

وبهذا اندفع أيضًا النقص بصفاته تعالى، فإنها ممكنة ومقتضاة لذاته وإلا لكانت حادثة، فلو أراد عدمها لكونه ممكنًا مقدورًا فإن تحقق العدم والوجود اجتمع النقيضان، وإن لم يتحقق واحد منهما لزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة؛ لأن ههنا مقاومة الذات للذات لا مقاومة الغير له، على أن كون المذكور نقصًا غير واضح؛ لأن الجاري في الصفات ليس بعينه الدليل المذكور، بل أحد شقي الترديد فيه العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة، بخلاف الدليل المذكور، فإن أحد شقي الترديد فيه العجز فقط.

ثم إنه يمكن إقامة برهان التمانع باجتماع إرادتهما على حركة زيد، فإن وجدت بإرادتهما يلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، وإن وجد بإحدى الإرادتين لزم عجز الآخر، ثم اعلم أن الإله إله لجميع ما سواه لو لم يكن واجب، وإلا فهو إله للمكنات، واستحقاق الألوهية للممكنات بأن يكون الإله قادرًا على الممكنات قدرة تامة ولا يمكن تأبى الممكن عليه، وأما إن قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصًا في أن يكون إلهًا للممكنات، فتوحيد الواجب مما لا يوجبه أمر قطعي، إنما يوجبه اعتبار الأخلق والأولى، وخبر المخبر الصادق المصدوق بالمعجزة، والله تعالى أعلم، ونسأله الطريق الأقوم.

(قوله: لما فيه من شائبة الاحتياج) لأنه يوجب احتياجه في إيجاد الممكنات إلى موافقة الغير وعدم مخالفته، والاحتياج ينافي الألوهية، وفيه بحث؛ لأن المنافي لها احتياجها في الوجود والصفات الذاتية وأما مطلقًا فلا.

(قوله: فالتعدد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال) قوله: المستلزم للمحال إما صفة للتمانع أو الإمكان فيكون محالاً أورد عليه أن عدم المعلول الأول للواجب مستلزم للمحال، وهو عدم الواجب وليس بمحال، بل أمر ممكن، ويدفعه أن عدم المعلول نظرًا إلى ذات المعلول لا يستلزم عدم

الواجب، بل يستلزمه باعتبار أن وجوده مقتضى الواجب، ودعوى أن المستلزم للمحال محال معناها: إن المستلزم في ذاته للمحال محال.

※ قال الكفوي: **(قوله: الواجب يعني... إلخ)** يعني: إن الواجب على الشارح أن يقول: يعني: إن خالق العالم واحد، وكذا الواجب على المصنف أن يقول: الخالق للعالم بدل قوله: المحدث للعالم.

(قوله: ولقد أشار... إلخ) أي: بقوله: «إن صانع العالم واحد» هذا لكن أجرى كلامه على الأول حيث قال: «ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحدة» إذ المناسب على التقدير الثاني أن يقول: «ولا يمكن أن يصدق مفهوم المحدث للعالم إلا على... إلخ» كما لا يخفى، فتأمل.

(قوله: لأن كلا منها) ولا كلا منها لم يعلم بعد، وقد قالوا: الأوصاف قبل العلم بها إخبار كما أن الإخبار بعد العلم بها أوصاف.

(قوله: قيل: أشار... إلخ) القائل هو الخيالي.

أقول: والأولى أن يجعل قوله: «ولا يمكن أن يصدق مفهوم... إلخ» إشارة إلى دفع توهم أن مفهوم واجب الوجود وإن كان مما فرده واحد؛ إلا أنه مما يمكن أن يصدق على متعدد كما هو المستفاد من التصدير بـ«لا يمكن» دون أن يقول: «ولا يصدق»؛ إذ توهم الاستدراك قد اندفع بتفسير لفظة الله فيما سبق بالذات الواجب الوجود، فلا حاجة إلى التكرار هاهنا.

قال قرة كمال: إيراد أمثال هذا التوهم في العلوم الدقيقة مما لا ينبغي لأهل العلم، فالأولى أن يقال في تقرير السؤال المقدر: لما ذكر هذا الاسم العلمي ظهر أنه أحد لا شريك له في وجوب الوجود؛ لأن جميع صفاته تعالى كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم، فيكون ذكر الحد مستدركًا، ويقال: في الجواب إن أمثال ذلك من قبيل التصريح بما علم ضمنًا، ولعل وجهه في الكلام المجيد هو تقرير المؤمنين في توحيدهم ورد المشركين في شركهم. انتهى.

وأنت خبير بأن ما رجحه وجعله أولى أيضًا مما لا ينبغي إيراده في العلوم الدقيقة، فتدبر.

(قوله: لا يحتمل غير الواحد) فثبوت الوحدة له تعالى ضروري، فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن.

قيل: وبهذا اندفع ما قيل من أن توهم الاستدراك جارٍ في الصفات الآتية أيضًا لما أن هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم، فلا حاجة إلى ذكرها؛ وذلك لأن الصفات الآتية وإن كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم، لكنها ليست ضرورية الثبوت له تعالى، فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه. انتهى.

وأنت خبير بأن الشهرة كافية في توهم الاستدراك لا توقف له على الضرورية، والأولى في دفع ما قيل أن يقال: ذكر شيء لا ينافي ما عداه، ولما كان هذا مقام التوحيد خصه بذكر ما يناسبه، ولكل مقام مقال.

(**قوله: وفيه أن المشركين**) يعني: إن مراد القائل: إن توهم الاستدراك ودفعه بأن المراد الوحدة في صفة الوجوب آتيان في الآية الكريمة أيضًا، وفيه نظر؛ لأن الآية الكريمة في مقام الرد على المشركين، وهم لم يتوهموا شركة معبوديهم معه تعالى في وجوب الوجود حتى يردوا بنفس الشركة فيه، فدفع توهم الاستدراك بما ذكر، غير أن في الآية الكريمة إلا بتكلف بعيد، فالأولى أن يدفع توهم الاستدراك فيها بأن يقال: المراد بالوحدة هي الوحدة في استحقاق العبادة.

أقول: لا نص في كلام القائل: «إن دفع التوهم في الآية الكريمة أيضًا بما ذكر هاهنا» بل يمكن أن يقال: مراده أن هذا التوهم ودفعه بأي وجه كان من الوجوه الملائمة للمقام آتٍ فيها، فحينئذٍ لا يرد عليه ما ذكره.

(**قوله: قلت: هذه مسألة التوحيد بعد إثبات الوجود والتوحيد ليس إلا هذا القدر**) هكذا في النسخ التي رأيناها، والظاهر أن يقال: هذا مقام التوحيد بعد إثبات واجب الوجود، والتوحيد بعد إثبات واجب الوجود ليس إلا هذا القدر... إلخ.

(**قوله: لا يمنع صدق مفهوم... إلخ**) فيه أنه لا شك أن ذلك البرهان على تقدير تمامه يمنع ذلك، نعم يرد على الملازمة أنها إنما تثبت إذا ثبت إمكان الصنع لهما، فالمناسب أن يقال: لا يتم إلا أن يثبت جواز الصنع وإمكانه لهما.

(**قوله: إلا أن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع**) بأن يقال: عدم الصنع

نقصان ينافي وجوب الوجود كما قيل، ولا يذهب عليك أنه لا توقف على الاستلزام، بل جواز الصنع وإمكانه منهما كافٍ في المقصود كما لا يخفى.

(**قوله: فجعل الإشارة... إلخ**) فيه نظر، فإن جعل الإشارة إليه مشهورًا لا يستفاد من العبارة، بل المستفاد أنه جعل المشهور برهان التمانع المشار إليه لا برهان التمانع مطلقًا، ولا أنه جعل الإشارة إليه أيضًا مشهورًا.

(**قوله: ما أشار إليه بقوله: لا يقال**) حيث جعل هذا البرهان دليلاً مطويًا للملازمة المذكورة في الآية الكريمة.

(**قوله: لأنه يتجه عليه ما ذكره**) الظاهر أنه أراد بما ذكره ما ذكره الشارح بقوله: «وبما ذكرنا يندفع ما يقال... إلخ» من المنوع الثلاثة، وفيه أن الشارح قد ادعى أن تلك المنوع تندفع بما ذكره في التقرير، فلا وجه لجعله وجهًا لعدم رضائه، اللهم إلا أن يقال: أراد أنه يتجه أولاً وإن اندفع ثانيًا بما ذكره، فتأمل.

ويحتمل أنه أراد بما ذكره ما سيذكره الشارح بقوله: «واعلم أن قوله تعالى» ويؤيده أن المحشي يقول عند ذلك القول: هذا إشارة إلى أن جعل الآية إشارة إلى برهان التمانع غير مرضي، ولك أن تجعل الإسناد إلى المشهور إشارة إلى أن لهم براهين أخر غير مشهورة كما أشار إليه في «شرح المقاصد».

(**قوله: لأن ظاهر النظم لا يطابقه**) فإن ظاهره أن التعدد يستلزم فساد العالم، ولم يجعل ذلك مقدمة من مقدمات هذا البرهان، فكيف يكون مطابقًا له؟.

(**قوله: توجيه للآية على خلاف المشهور**) فإن الملازمة في هذا التوجيه عادية، وفي المشهور عقلية.

(**قوله: أي: تقرير البرهان المشار إليه**) جعل مراد الشارح بقوله: «برهان التمانع المشار إليه» عبارة عما قرره بقوله: «وتقريره أنه لو أمكن إلهان... إلخ» وجعل الإسناد إلى المشهور تنبيهًا على أنه غير مرضي عنده؛ لما أنه يتجه عليه ما ذكره، وقد عرفت ما فيه.

ولك أن تجعل المراد ببرهان التمانع المشار إليه ما أشار إليه بقوله: «لا يقال... إلخ» بناء على أن المشهور عندهم ذلك، والإسناد إلى المشهور تنبيهًا على أنه غير مرضي؛ لأنه يتجه عليه ما ذكره بقوله: لأنا نقول: والضمير في

قوله: «وتقريره» راجعًا إلى برهان التمانع في ضمن قوله: «برهان التمانع المشار إليه» بأن يكون ذلك التقرير تقريرًا له من عند نفسه على خلاف المشهور كما يدل عليه قوله: «وبما ذكرنا يندفع ما يقال... إلخ».

(قوله: لما عرفت) من أنه يتجه عليها المنع بجواز الاتفاق، ويجوز ألا تكون الممانعة ممكنة لاستلزامها المحال، فتذكر.

(قوله: ويريد الآخر عدم إرادته) الضمير لأحدهما؛ أي: ويريد الآخر عدم إرادة من يريد حركة زيد[1] حركة زيد؛ فإن تلك الإرادة أيضًا ممانعة ومخالفة.

(قوله: يريد به بين تعلقي الإرادتين) يعني: إن الكلام على حذف المضاف؛ لأن الكلام في تعلق الإرادة لا في الإرادة نفسها، حيث قال: وكذلك تعلق الإرادة بكل منهما أمر ممكن، ويحتمل أن يكون الكلام من باب الاكتفاء بالملزوم عن اللازم، فإن عدم التدافع بين الإرادتين يستلزم عدم التدافع بين تعلقيهما، فالمعنى: لا تضاد بين التعلقين؛ إذ لا تضاد بين الإرادتين.

(قوله: فإنهما) تعليل للنفي في قوله: «إذ لا تضاد».

(قوله: لأن التعلق مفهوم ثبوتي) يعني: إن الغرض من نفي التضاد بين التعلقين دفع توهم أن اجتماع التعلقين يجوز ألا يكون أمرًا ممكنًا في نفسه؛ لجواز التنافي بينهما، وهذا التوهم يندفع بنفي التنافي بينهما، إلا أن التنافي بينهما على تقدير تحققه لا يكون إلا بالتضاد؛ لأن التعلق مفهوم ثبوتي، فلو تنافى التعلقان يكون التنافي بين المفهومين الثبوتيين اللذين لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر، وإذا كان التنافي بينهما كذلك كانا متضادين اصطلاحيين؛ فلذا عبر عنه بالتضاد وخص التضاد بالنفي، وفيه نظر؛ إذ التنافي بينهما يجوز أن يكون بحيث لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد وإن كانا في محلين، فحينئذٍ لا يكون ذلك التنافي تضادًا اصطلاحيًّا[2] كما لا يخفى، فلا يكون نفي التضاد حاسمًا لمادة الشبهة.

---

(١) قوله: «حركة زيد حركة زيد» الأول مفعول الفعل الثاني مفعول المصدر.

(٢) إذ التضاد الاصطلاحي ما لا يمنع اجتماع المتضادين في محلين في زمان واحد.

(قوله: أي لا تدافع بين تعلقيهما) أي: لا تدافع بينهما بحيث لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد حتى يتوهم أن اجتماعهما يجوز ألا يكون أمرًا ممكنا في نفسه.

(قوله: لأن الضدين يجوز أن يحصلا في محلين) يعني: إن الغرض من نفي التضاد بين التعلقين دفع توهم أن اجتماعهما يجوز ألا يكون أمرًا ممكنًا في نفسه، وذلك التوهم لا يكون بتوهم التضاد الاصطلاحي بينهما؛ إذ لا شك أنه يجوز أن يحصل الضدان في محلين في زمان واحد، فلا يتصور أن يتوهم أحد أنه يجوز أن يكون بين التعلقين تضاد اصطلاحي، فحينئذٍ لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد حتى يحتاج إلى نفيه، بل يجوز أن يتوهم أنه يجوز أن يكون بينهما تدافع بحيث لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد، وإن كانا في محلين، فيحتاج إلى نفي هذا التدافع بينهما حتى يتم الدليل سالمًا من المنع، فنفي التضاد في معرض تصحيح الدليل، ودفع التوهم المذكور يدل على أنه لم يرد به معناه الاصطلاحي، بل أراد التدافع بالحيثية المذكورة ولا غبار على هذا.

(قوله: وأيضًا المانع من الاجتماع... إلخ) حاصله: إن هذا الكلام من الشارح مسوق لدفع المانع من الاجتماع أيضًا، فبمجرد نفي التضاد الاصطلاحي لا يتم المقصود، فنفي التضاد في معرض دفع المانع من الاجتماع يدل على أنه لم يرد به المعنى الاصطلاحي، ولا غبار على هذا أيضًا.

(قوله: لم يتدبر) لعل وجه عدم التدبر هو أن التدافع بين التعلقين لو تحقق لكان بالتضاد لا بالغير من أقسام التقابل؛ لكون التعلق مفهوما ثبوتيًا، فلا وجه لصرف التضاد عن معناه الاصطلاحي، ولا لقوله: «المانع من الاجتماع لا ينحصر في التضاد»؛ إذ المعنى الاصطلاحي وانحصار المانع في التضاد أمر متحقق، وقد عرفت ما عرفت، فتذكر.

(قوله: لازم على كل من شقي الترديد) فيه أن هذا على تقدير ثبوته لا يضر الشارح في شيء؛ إذ لا يزاحم شيئًا مما ذكره من المقدمات كما لا يخفى، فإن أريد أنه لم يبقَ حينئذٍ وجه لتخصيص لزومه بالشق الثاني، نقول: بعد كونه مناقشة في العبارة ظهور لزوم اجتماع الضدين، وعدم ظهور لزوم عجز أحدهما على الشق الأول كافٍ في وجه التخصيص.

(**قوله: لزم عجز كل منهما**) فلزم عجز أحدهما في ضمن عجز كل منهما، وعجز أحدهما أعم مما في ضمن عجز كل منهما، فإن الشق الثاني - أعني: قوله: أولاً - أعم من ألا يحصل الأمران كلاهما وألا يحصل أحدهما فقط، فعلى الأول يلزم عجزهما معًا، وعلى الثاني عجز أحدهما وحده.

(**قوله: تستلزم إرادة عدم ضده**) فيه نظر؛ إذ يكفي في إرادة شيء عدم إرادة ضده.

قال المحشي صلاح الدين عند قول الشارح: «فيجتمع الضدان»: قيل: يلزم أيضًا عجزهما حيث عجز كل منهما عن دفع مراد الآخر، وفيه بحث؛ لأن مريد أحد الضدين ساكت عن الضد الآخر لا مريد لعدمه، لكن لزم عدمه من ثبوت ضده فإذا فرض ثبوت الضدين بطل لزوم العدم فلم يلزم العجز أصلاً. انتهى.

على أنه لو سلم الاستلزام المذكور فاللازم عجز كل منهما بالنسبة إلى لازم الإرادة، والكلام هاهنا في العجز بالنسبة إلى نفس تلك الإرادة.

(**قوله: بذلك الممكن**) الصواب بضد ذلك الممكن أو بعدمه، فإن هذا الكلام منه توطئة لدفع منع لزوم العجز عند التمانع، ولا شك أنه لا مدخل لما ذكره في دفعه[1].

(**قوله: أما بنفيه**) أي: بنفي الغير.

(**قوله: لأن حركة زيد**) متعلق بالمنع وإشارة إلى السند.

(**قوله: لأن الممكن الداخل**) متعلق بالدفع وتعليل للاندفاع بما ذكره، فتدبر.

(**قوله: بسبب مقاومة الغير**) بأن يريد الغير عدم ذلك الممكن أو ضده.

(**قوله: بخلاف ما إذا امتنع**) أي: الممكن الداخل تحت القدرة لإرادته؛ أي: لإرادة ذلك القادر نفسه ضده؛ أي: ضد ذلك الممكن، وهذا القول هاهنا

---

(١) نعم، إذا أجرى إقامة البرهان باجتماع إرادتهما كما سيذكره الشارح ومنع لزوم العجز بأن يقال: حركة زيد إذا كانت مراد الواجب ووجدت بإرادته فلا تدخل تحت قدرة الغير، فلا يكون عجزًا ونقصانًا يصح أن يقال في دفعه هذا القول، فلكل مقام مقال.

من فضول الكلام؛ لأنه لا مدخل له في اندفاع منع لزوم العجز بالسند والتنوير المذكورين، اللهم إلا أن يقال: إنه إشارة إلى منشأ غلط المانع أو يقال: لعله قد اطلع المحشي على أن بعضهم نور المنع المذكور بعدم كون العجز نقصًا إذا امتنع لإرادته ضده، فأراد رده بأنه فرق بين الامتناع بسبب مقاومة الغير وبين الامتناع بسبب إرادة القادر نفسه الضد، فعلى هذا لو تعرض أيضًا لتنوير البعض بعدم القدرة على إعدام المعلول مع وجود علته التامة كما ذكره المحشي الخيالي لكان أولى وأتم، فتأمل.

(قوله: فإنها ممكنة... إلخ) إشارة إلى وجه النقض بصفاته.

قال السيالكوتي: توجيه النقض أن يقال: دليلكم بجميع مقدماته باطل؛ لأنه جارٍ في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه، أو لأنه يستلزم المحال؛ أعني: عدم وجود الواجب المختار بأن يقال: لو أمكن الواجب المختار لأمكن تعلق إرادته بإعدام ما صدر عن ذاته بطريق الإيجاب؛ أعني: صفاته تعالى؛ لكونه أمرًا ممكنًا في نفسه، وكل ممكن مقدور لله تعالى، فحينئذٍ إما أن يحصل كل من مقتضى الذات؛ أعني: وجود تلك الصفات ومقتضى الإرادة؛ أعني: عدمها، فيلزم اجتماع النقيضين وإنه محال، أو لا يحصل أحدهما، فلا يخلو إما ألا يحصل مقتضى الإرادة فيلزم عجز الواجب المنافي للألوهية، أو لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة والكل باطل.

(قوله: وإلا) أي: وإن لم تكن مقتضاة لذاته تعالى لكانت صفاته تعالى حادثة لما سبق من الشارح من أن الصادر بالقصد والاختيار يكون حادثًا بالضرورة، كما أن المستند إلى الموجب القديم قديم.

(قوله: لأن هاهنا مقاومة الذات للذات... إلخ) متعلق باندفع، وتعليل للاندفاع بما تقدم كما تقدم.

(قوله: غير واضح) إنما قال: غير واضح إشارة إلى أن أصل الصحة متحقق بناء على أن أصل الدليلين متحد[1]، وإنما التغاير في بيان بعض

---

(١) قوله: «أصل الدليلين متحد» وذلك لأن حاصل المذكور: لو أمكن إلهان لأمكن بينهما تمانع، حينئذٍ إما أن يحصل الأمران أو لا والكل باطل، أما الأول: فلاجتماع =

المقدمات، وذلك كافٍ في صحة النقض، أو إلى أنه يحتمل أن يكون من باب النقض بلزوم الفساد لا بالجريان والتخلف.

(قوله: بل أحد شقي الترديد) وكذا الكلام فيما سيأتي.

(قوله: باجتماع إرادتهما) تقريره: إنه لو أمكن إلهان لأمكن بينهما تمانع؛ بأن يريد كل واحد منهما حركة زيد مثلاً، فحينئذٍ إما ألا توجد حركة زيد أو توجد، وكلاهما باطلان.

أما الأول، فظاهر لظهور لزوم عجزهما؛ ولأن المانع من وقوعه بأحدهما ليس إلا وقوعه بالآخر، فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما كما في «شرح المقاصد».

وأما الثاني: فلأنه إن وجدت بمجموع الإرادتين لزم عدم استقلالهما المنافي للألوهية، وإن وجدت بإرادة كل منهما لزم اجتماع فاعلين مستقلين على معلول واحد، وذلك باطل كما بُيِّن في موضعه، وإن وجدت بإرادة أحدهما لزم عجز الآخر وفي «المواقف» و«المقاصد» لزم الترجيح بلا مرجح؛ لأن المقتضي للقادرية ذات الإله، وللمقدورية إمكان الممكن، فنسبة الممكنات إلى الإلهين المفروضين على السوية من غير رجحان.

ولعل المحشي عدل عنه إلى لزوم العجز لورود[1] المنع على اقتضاء الإمكان للمقدورية؛ فإن الإمكان علة الحاجة إلى المؤثر، والمؤثر إما موجب أو قادر، وإن أجيب عنه بأن إقحام القدرة في البين لما ثبت بالبرهان من قدرة الصانع وإلا فخصوصية القدرة مما لا يتوقف عليها الاستدلال؛ إذ يكفي أن يقال: لو وجد إلهان لكان نسبة المعلولات إليهما سواء؛ لأن المقتضى للعلية

= الضدين، وأما الثاني: فلعجز أحدهما، والجاري في الصفات هو هذا الدليل بعينه بأن يقال: لو أمكنت الإرادة واقتداء الذات لأمكن بينهما تمانع بأن يكون تعلق الإرادة بإعدام الصفات واقتداء الذات لوجودها، فإما أن يحصل الأمران أو لا، الكل باطل، أما الأول: فلاجتماع النقيضين، وأما الثاني: فللزوم العجز أو التخلف، فالدليلان متحدان، والتغاير ليس إلا في بيان بعض المقدمات.

(١) المورد شارح «التجريد» على القوشجي.

ذاتهما وللمعلولية الإمكان؛ لأن هذا الجواب يدل على أن على الاحتياج هو الإمكان، وهو مخالف لما ذهب إليه جمهور المتكلمين، فتدبر.

هذا لكن في لزوم عجز الآخر أيضًا تأمل؛ إذ العجز عبارة عن تخلف المراد عن الإرادة، وذلك مفقود في الصورة المذكورة، فتدبر.

(قوله: بأن يكون الإله) خبر المبتدأ؛ أعني: قوله: «واستحقاق الألوهية».

(قوله: وأما إن قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصًا) هذا الجواب منافٍ لكونه قادرًا بالقدرة التامة[1] الكاملة ومناقض لما سبق منه أن العجز عن الممكن لاقتضاء تعلق إرادة الغير بذلك الممكن نقصان... إلخ، وإن الممكن الداخل تحت القدرة إذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير يسمى: عجزًا، وإن أريد تخصيص تلك القاعدة بما يكون الغير المقاوم غير واجب يلزم تخصيص القاعدة العقلية، فهو مع كونه تخصيصًا بلا مخصص خارج عن القوانين العقلية بالكلية كما هو المسطور في الكتب الإسلامية.

وأيضًا لا يكون حينئذٍ استحقاق الألوهية بالنسبة إلى جميع الممكنات، بل بالنسبة إلى بعضها؛ إذ لا معنى لاستحقاق الألوهية بالنسبة إلى ما لا مدخل في إيجاده وخلقه.

وبالجملة: كون مقاومة الغير مطلقًا موجبًا للنقض ومنافيًا للألوهية وللقدرة التامة الكاملة أمر قطعي دل عليه صريح العقل واتفق عليه العقلاء، فالمخالفة له وتجويز ضده لا عن شيء، ثم القول بأن توحيد الواجب تعالى مما لا يوجبه أمر قطعي خطأ عظيم واجتراء جسيم.

(قوله: فتوحيد الواجب مما لا يوجبه أمر قطعي) لا يخفى أن هذا لا يتفرع على ما تقوله: فإن ما تقوله إنما يوهم كون برهان التمانع المذكور غير

---

(١) قوله: «منافٍ لكونه قادر بالقدرة التامة» كيف وإن العجز بسبب مقاومة الواجب إن لم يكن منافيًا للقدرة التامة كان قدرة العباد أيضًا لأفعالهم قدرة تامة؛ إذ عجزهم ليس إلا في إرادتهم خلاف ما أراده الله تعالى؟

قطعي، ولا يلزم منه ألا يوجب التوحيد أمر قطعي أصلاً، وقد ذكر الشارح في «شرح المقاصد» لتوحيده تعالى أدلة عشرة، السابع منها: إنه لو تعدد الإله فما به التمايز لا يجوز أن يكون من لوازم الإلهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض، فيجوز مفارقتها فترتفع الإثنينية، فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال. انتهى.

وليس في هذا الدليل لزوم العجز بسبب مقاومة واجب آخر حتى يتوهم ألا يكون قطعيًا.

(قوله: ينافي الألوهية) الظاهر ينافي الوجوب الذاتي.

(قوله: احتياجها) أي: احتياج الألوهية، والمعنى: احتياج الإله إلى موافقة الغير وعدم مخالفته.

(قوله: وأما مطلقًا فلا) أي: وأما الاحتياج مطلقًا سواء كان في الوجود والصفات أو في إيجاد الممكنات فليس بمنافٍ للألوهية؛ فإن الاحتياج في الإيجاد إلى موافقة الغير وعدم مخالفته غير منافٍ للألوهية إذا كان الغير واجبًا آخر، وهذا مبني على ما نقوله قبل، وقد عرفت ما عرفت، ويحتمل أن يكون حاصل البحث ما قيل: إن اللازم هو الاحتياج في الإيجاد، وهو لا يستلزم الحدوث والإمكان، بل المستلزم لهما هو الاحتياج في الوجود، وهو غير اللازم.

وقد أجاب عنه المحشي الخيالي بأن الاحتياج مطلقًا نقص يستحيل عليه تعالى بالإجماع القطعي؛ فإن الإجماع منعقد على أن وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان، ولعله لم يلتفت إليه هذا المحشي إما لما قال السيالكوتي من أنه يرد عليه أن هذا إنما يتم على من يقول بحجية الإجماع، أو لأن الكلام هاهنا في الدليل العقلي والإجماع من الأدلة النقلية فلا يجوز الاستعانة منه هاهنا، فتأمل.

* قال ولي الدين: **(قوله: قيل... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

(قوله: على من اعتقد... إلخ) وهم المعتزلة على ما حقق في محله.

(قوله: وعلى من اعتقد... إلخ) وهم الحكماء على ما هو المشهور عندهم، والتحقيق عندهم أن الخالق لعالم الكون الفساد هو الله

تعالى، وليس العقل العاشر إلا واسطة على ما حقق في «شرح الإشارات» وغيره.

(قوله: ما ذكره) أي: بقوله: «يقال: إنه يجوز أن يتفقا».

(قوله: مطلقًا) أي: عند المتكلمين والحكماء... إلخ.

(قوله: فمن قال... إلخ) هذا رد على المحشي الخيالي.

(قوله: وإن التفصيل... إلخ) يعني: إن الإجمال الذي هو عبارة عما يقال إن أحدهما... إلخ أولى مما ذكره الشارح من التفصيل، ولو قال: «وبهذا عرفت أن الإجمال أولى من التفصيل» لكان أخصر.

(قوله: وبهذا اندفع... إلخ) هذا رد على المحشي الخيالي، وكذا قوله: «وبهذا اندفع أيضًا... إلخ».

* قال الخيالي: **(قوله: يعني: إن صانع العالم... إلخ)** فيه إشارة إلى دفع توهم الاستدراك بناءً على أن الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وهو لا يكون إلا واحدًا، وحاصل الدفع: إن المراد الوحدة في صفة وجوب الوجوب لا في الذات، وهذا التوهم مع دفعه آتٍ في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١] فتأمل.

(قوله: لو أمكن إلهان) أي: صانعان قادران على الكمال بالفعل أو بالقوة، فلا يرد احتمال أن يكون أحد الواجبين صانعًا قادرًا، والآخر بخلافه، فقوله في تقرير المدعي: «ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحدة» محل تأمل، إلا أن يقال: مراده: الواجب على وجه الصنع والقدرة التامة، أو يقال: التعطل وكذا الإيجاب نقصان، فلا يكون الموجب واجبًا، لكن يرد على هذا أن الواجب موجب في صفاته، والفرق بين إيجاب الصفة وإيجاب غيرها مشكل، وهاهنا بحثان:

الأول: النقض بأنه لو فرض تعلق إرادته تعالى بإعدام ما أوجبه ذاته من صفاته، فإما أن يحصل كل من مقتضى الذات والإرادة وأنه محال، أو لا يحصل أحدهما فيلزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة، هذا خلف.

الثاني: الحل، وهو أن عدم القدرة بناءً على الامتناع بالغير ليس بعجز،

فإنه تعالى لا يقدر على إعدام المعلول مع وجود علته التامة، ولا شك أن إرادة أحد الإلهين وجود شيء مثلاً تحيل عدمه.

والجواب: إنا نفرض التعلقين معًا، وهو لا يمكن في صورة النقض، ولا يتم الحل أيضًا؛ إذ بكون كل من التعلقين بالممكن الصرف.

(قوله: إذ لا تضاد بين الإرادتين) أي: لا تدافع بين تعلقيهما، بل التدافع بين المرادين، ولم يرد بالتضاد هنا معناه الاصطلاحي؛ لأن الضدين يجوز أن يحصلا في محلين، فلا حاجة إلى نفيه، وأيضًا المانع من الاجتماع في محل لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه.

(قوله: أمارة الحدوث والإمكان) أي: دليلهما؛ إذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالإجماع القطعي.

إن قلت: عدم حصول المراد إن كان عجزًا يلزم أن يقول المعتزلة بعجز الله تعالى؛ لقولهم بأن طاعة الفاسق مرادة ولا تحصل.

قلت: العجز تخلف المراد عن المشيئة القطعية التي يسمونها: مشيئة قسر وإلجاء، وهم لا يقولون بالتخلف عنها، وأما المشيئة التفويضية فلا عجز في التخلف عنها، مثل أن تقول لعبدك: أريد منك كذا ولا أجبرك.

❊ قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: فيه إشارة... إلخ)** يعني: في عناية الوحدة في وجوب الوجود إشارة إلى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة المصنف، وهو أن الله علم الجزئي الحقيقي، فثبوت الوحدة له ضروري؛ إذ الجزئي الحقيقي لا يكون إلا واحدًا، فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن، فإنها لا تكون إلا نظرية.

وبما حررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من أن توهم الاستدراك جارٍ في الصفات الآتية له تعالى أيضًا من الحي العليم السميع القادر؛ لأن هذه الصفات كانت مشهودة في ضمن هذا الاسم، فلا حاجة إلى ذكرها؛ لأن الصفات الآتية وإن كانت مشهودة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له، فلا بد من ذكرها، وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه.

(قوله: وحاصل الدفع أن المراد... إلخ) يعني: حاصل الدفع أن

الضروري هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية دون صفته، والمراد بالوحدة هاهنا الوحدة في صفته؛ أعني: وجوب الوجود لا في ذاته الذي هو جزئي حقيقي، هذا تقرير ظاهر عبارة المحشي.

وأنت خبير بأن دفع التوهم بالعناية المذكورة آنفًا إنما يتم إذا كان المراد بلفظة «الله» في قوله: «والمحدث للعالم هو الله تعالى» الجزئي الحقيقي، وأما إذا كان المراد به واجب الوجود مطلقًا على ما بيَّنه الشارح، فحينئذٍ يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به، فالتوهم المذكور مندفع بتلك الإرادة لا بإرادة الوحدة في صفة الواجب؛ إذ يقال حينئذٍ: ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريًا، بل واجب الوجود مطلقًا وثبوت وحدانيته محتاج إلى الدليل.

فالأوجه أن يقال: فيه إشارة إلى أن التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة في وجوب الوجود على ما قال في «شرح المقاصد» من أن التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الألوهية وخواصها، وأراد بالألوهية وجوب الوجود، وبخواصها الأمور المتفرعة عليه من كونه خالقًا للأجسام مدبرًا للعالم مستحقًا للعبادة.

(قوله: وهذا التوهم مع دفعه... إلخ) قيل: هذا على تقدير أن يكون «هو» للشأن و«الله» مبتدأ و«أحد» خبره، فحينئذٍ يرد أن الله علم للجزئي الحقيقي، فثبوت الوحدة له ضروري، فلا فائدة للحكم.

ويدفع بأن المراد وحدته في صفة الوجوب، وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره، لا في ذاته ردًّا على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم له تعالى في الأمور المذكورة، وأما إذا كان ضمير «هو» مبتدأ راجعًا إلى «الذي سألتموني» و«الله» خبره و«أحد» بدلاً منه، أو خبرًا بعد خبر على ما في «الكشاف» عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قالت قريش: يا محمد، صف لنا ربك الذي تدعونا إليه، فنزلت؛ يعني: الذي سألتموني عن صفته هو الله أحد، فلا يتأتى التوهم المذكور كما لا يخفى.

(قوله: فلا يرد احتمال أن يكون... إلخ) يعني: إذا كان المراد بالإلهين الصانعين القادرين على الكمال، لا يرد منع الملازمة بأن معنى الإله واجب

الوجود على ما مرَّ، ولا يلزم من إمكان الواجبين إمكان التمانع بينهما إنما يلزم لو كانا صانعين قادرين على الكمال، لكن لم لا يجوز أن يكون أحدهما قادرًا كاملاً، والآخر بخلافه بأن يكون معطلاً أو موجبًا أو ناقصًا، وحينئذٍ لا يمكن التمانع بينهما إما على تقدير كون أحدهما معطلاً أو ناقصًا فظاهر، وإما على تقدير كونه موجبًا فلأنه يجوز أن يكون الآثار الصادرة عنه بطريق الإيجاب هي الآثار الصادرة عن الآخر بتوسط القدرة.

فإن قيل: يجوز استناد النقيضين في الوقتين إلى القادر، ولا يجوز إلى الموجب؛ لأن مقتضى الذات لا يكون إلا أحدهما.

قلت: يجوز بتوسط شروط حادثة، فيجوز أن يكون اختيار الواجب المختار شرطًا لإيجاده بالاقتضاء، فكل ما يختاره المختار يكون مقتضى الذات الموجب بالإيجاب.

(**قوله: فقوله: في تقرير المدعي... إلخ**) أي: إذا كان المراد بالإلهين في الدليل الصانعين القادرين على الكمال، فقوله: «لا يمكن... إلخ» محل تأمل؛ لأنه يدل على أن المدعي نفى تعدد الواجب مطلقًا، والدليل المذكور إنما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو أخص من الواجب مطلقًا.

(**قوله: إلا أن يقال... إلخ**) أي: إلا أن يخص المدعي أيضًا.

ويقال: إن المراد بقوله: «ولا يمكن أن يصدق... إلخ» الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة، فحينئذٍ يكون الدليل مطابقًا للمدعي.

(**قوله: أو يقال... إلخ**) أي: أو لا يخصص المدعي بل يترك على حاله، ويبين استلزام الدليل بأن التعطل والإيجاب ونقصان القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب عنهما، فلا يكون الموجب والمعطل وناقص القدرة واجبًا، فالواجب لا يكون إلا صانعًا قادرًا على الكمال، فلو أمكن واجبان لأمكن صانعان قادران عن الكمال فأمكن التمانع بينهما.

(**قوله: لكن يرد هذا... إلخ**) أي: لكن يرد على هذا البيان أنه لو كان الإيجاب نقصًا، فلمَ قلتم بأن صفاته تعالى قديمة صادرة عنه تعالى بطريق الإيجاب؟

قيل: ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته تعالى حتى يلزم أن يكون تعالى موجبًا بالنسبة إليها أو مختارًا؛ إذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث، وصفاته تعالى ليست بحادثة فلا يكون أنها فاعلاً، ولا يخفى أنه ليس بشيء؛ لأنه إذا لم يكن مستندًا إلى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته؛ إذ كل موجود لا يخلو من أن يكون وجوده من ذاته أو من غيره، فإذا انتفى الثاني تعين الأول ويلزم الوجوب؛ ولذا قال في «شرح المقاصد»: استناد الصفات عند من يثبتها ليس إلا بطريق الإيجاب.

وقولهم: «علة الاحتياج» هو الحدوث ينبغي أن يخصص بما عدا الصفات، وسيجيء في مباحث الصفات كلام لا يليق بهذا المقام.

(قوله: والفرق بين... إلخ) يعني: إن بيان الفرق بين إيجاب الصفات وبين إيجاب ما عداها بأن الأول كمال والثاني نقص مشكل.

قيل: الفرق واضح؛ لأن صفات الواجب كمالات له؛ لأن الخلو عنها نقص بخلاف غيرها، ولا شك في أن إيجاب الكمالات لا يكون نقصًا بخلاف إيجاب غير الكمالات.

أقول: إفاضة الوجود على الممكنات خير وكمال، فيلزم أن يكون بطريق الإيجاب، والقول بأن كمال السلطة يقتضي أن يكون الواجب قبل كل شيء وبعده مما لا يعتد به في المقامات اليقينية، على أن كون الخلو عن الصفات نقصًا في ذاته تعالى ممنوع لا بد له من دليل.

(قوله: هاهنا بحثان: الأول: النقض... إلخ) أي: في هذا الدليل بحثان: **الأول**: النقض الإجمالي بأن يقال: دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح؛ لأنه جارٍ في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه، أو لأنه يستلزم الحال المحمول؛ أعني: عدم وجود الواجب المختار، بأن يقال: لو أمكن الواجب المختار لأمكن تعلق إرادته بإعدام ما صدر عن ذاته بطريق الإيجاب؛ أعني: صفاته تعالى لكونه أمرًا ممكنًا في نفسه.

وكل ممكن مقدور الله تعالى فلا يخلو إما أن يحصل كل من مقتضى الذات؛ أعني: وجود تلك الصفة، ومقتضى الإرادة ـ أعني: عدمها ـ فيلزم

اجتماع النقيضين وأنه محمول، أو لا يحصل أحدهما فلا يخلو إما ألا يحصل مقتضى الإرادة فيلزم عجز الواجب المنافي للألوهية، أو لا يحصل مقتضى الذات، فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة، وهو باطل.

أجاب بعض الفضلاء بأنا نختار أنه لا يحصل مقتضى الإرادة، فقولكم يلزم العجز.

قلنا: لا نسلم لزوم العجز المنافي للألوهية؛ لأن ذلك العجز والانسداد جاء من قبل ذاته، والعجز الذي من قبل الذات لا ينافي الألوهية بل المنافي أنها العجز الذي يكون لسد الغير طريق القدرة عليه.

(قوله: والثاني الحل) أي: البحث الثاني النقض التفصيلي؛ أعني: منع مقدمة معينة، وهو لزوم العجز؛ يعني: لا نسلم أنه لو حصل مراد أحدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر، لما أن عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز؛ لأنه ليس محلاً للقدرة، إذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة.

ألا يرى أنه تعالى لا يقدر على إعدام المعلول مع وجود علته التامة، ولا شك أن إرادة أحد الإلهين وجود الحركة مثلاً تحيل عدمه، وتجعله ممتنعًا فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزًا.

أجاب عنه بعض الفضلاء بأن عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه عجز منافٍ للإلهية، ولا شك أن عدم القدرة على إعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو ليس إلا العجز لتعجيز الغير إياه. انتهى كلامه.

وفيه: إنه يلزم على هذا أن يكون الواجب قادرًا على إعدام المعلول مع وجود علته التامة دفعًا للعجز، وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة، وهو خلاف مقرر القوم. تأمل.

(قوله: والجواب... إلخ) هذا جواب بتلخيص الدليل بحيث لا يجري في مادة النقض، فلا يرد عليه المنع؛ يعني: إنا نفرض تعلق إرادة الإلهين معًا، ونقول: إن المراد أنه لو أمكن الإلهان لأمكن التمانع يريد أحدهما حركة زيد في زمان إرادة الآخر سكونه، ولا شك أنه لا يجري في صورة النقض؛ لأن ما تقتضيه الذات مقدم على ما تقتضيه بتوسط الإرادة.

(**قوله: ولا يتم الحل المذكور أيضًا**) لأن كل واحد من تعلق الإرادتين حينئذٍ يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم أحدهما على الآخر.

(**قوله: أي: لا تدافع... إلخ**) يعني: إن المراد بالتضاد المعنى اللغوي، وهو المنافاة مطلقًا دون المعنى الاصطلاحي لما سيجيء، وأن الكلام على حذف المضاف؛ أعني: لفظ التعلق؛ لأن الكلام فيه حيث قال: وكذا تعلق الإرادة بكل منهما أمر ممكن في نفسه.

(**قوله: ولم يرد بالتضاد... إلخ**) يعني: لم يرد بالتضاد كون الأمرين الموجودين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة، ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر؛ لأن حصول الضدين في محلين جائز، فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعليقهما لا خلل في صحة الدليل؛ لتغير متعلقيهما ضرورة كون متعلق أحدهما الكون، ومتعلق الآخر الحركة، فيجوز حصول ذينك التعلقين، ويتم الدليل بلا حاجة إلى نفي التضاد بينهما.

(**قوله: وأيضًا المانع... إلخ**) أي: وأيضًا يرد على تقدير إرادة المعنى الاصطلاحي أن المانع من الاجتماع في محل واحد لا ينحصر في التضاد، فإن كل واحد من التصانيف والعدم والملكة والإيجاب والسلب أيضًا مانع من الاجتماع، فنفي التضاد بين تعلقي الإرادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما.

قال بعض الأفاضل: خصَّ التضاد بالنفي؛ لأن التعلقين وجوديان، فلو ثبت بينهما تنافٍ لكانا متضادين، وفيه أنه لو كان المنفي بين التعلقين التضاد لكان المثبت بين المرادين؛ أعني: الحركة والسكون إياه أيضًا، وليس كذلك كما لا يخفى.

(**قوله: أي: دليلهما... إلخ**) يعني: ليس المراد بالأمارة الدليل الظني حتى يرد بأن الظني لا يفيد في المطالب اليقينية خصوصًا في إثبات التوحيد.

(**قوله: إذ يلزمه... إلخ**) أي: يلزم العجز الاحتياج إلى الغير في تنفيذ القدرة، وعدم سد الغير طريقه والاحتياج إلى الغير مطلقًا سواء كان في الوجود أو في الإيجاد أو في شيء آخر نقص يستحيل على ذات الواجب، فإن الإجماع منعقد على أن وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان، وإذا كان الاحتياج

مستحيلاً على ذات واجب الوجود لا يكون العاجز واجبًا، فيكون حادثًا وممكنًا.

وبما قرره المحشي اندفع ما قيل من أن اللازم الاحتياج في الإيجاد، وهو لا يستلزم الحدوث والإمكان بل المستلزم له الاحتياج في الوجود، وهو غير لازم لكن يرد عليه أن هذا إنما يتم على من يقول بحجية الإجماع، وأنا لا نسلم أن الاحتياج مطلقًا نقص، فإن الواجب يحتاج في إيجاده إلى إمكان المعلول، تأمل.

ولا يخفى عليك أن قول الشارح: وهو من أمارة الحدوث يدل على أن المدعي إثبات عدم تعدد الواجب مطلقًا، وإلا فلا حاجة إلى هذه المقدمات؛ لأنه إذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانعين القادرين على الكمال، فتفسير قوله: «لو أمكن إلهان» بقوله: أي: صانعان قادران على الكمال ليس بشيء.

(قوله: إن قلت... إلخ) حاصله أنا لا نسلم أن عدم حصول مراد أحدهما يستلزم عجزه، وإلا لزم أن يقول المعتزلة بعجزه تعالى؛ لأنهم قائلون بأن الله تعالى أراد طاعة الفاسق وإيمان الكافر، ومع ذلك لا يحصل.

(قوله: قلت: العجز تخلف... إلخ) حاصله: إن المعتزلة لم يقولوا بعجزه تعالى؛ لأن الإرادة عندهم قسمان: إرادة قسر لا يجوز التخلف عنها، وإرادة التفويض يجوز التخلف عنها، والمتعلق بطاعة الفاسق وإيمان الكافر هي التفويضية دون القسرية، فلا إشكال.

* قال بعض المحققين: **(قوله: قيل: هذا على تقدير... إلخ)** لعله حكاه بصيغة التعريض لما يرد عليه.

أما أولاً: فلأن الضمير إذا كان للشأن، فلا معنى لإرادة الجزئي الحقيقي من لفظ الله مع قطع النظر عن اتصافه بأوصاف؛ إذ لا شأن فيه حتى يتوهم الاستدراك، ويحتاج إلى الدفع المذكور بل الشأن إنما هو في كون الذات الواجب الوجود موصوفًا بالأحدية في ذاته وصفاته، ولا يخفى أنه لا يتصور في هذا المعنى استدرك أصلاً.

وأما ثانيًا: فلأن السؤال إذا كان عن الوصف، وكان قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] جوابًا له، فلا يكون المراد بلفظ الله حينئذٍ كونه خبر

الذات فقط؛ إذ هو خلاف وضعه بل المراد الذات مع الوصف؛ ولذا احتاج إلى الإبدال بقوله: «أحد» أو إلى خبر بعد خبر على ما أشار إليه «الكشاف»، وفي هذا يتوهم الاستدراك أيضًا، فلا وجه لتخصيصه بصورة الشأن.

(قوله: ولا شك أن إيجاب الكمالات... إلخ) أي: التي لا بد منها كما يدل عليه الحال والمقال فلا يرد قوله: «إلا في إفاضة الوجود... إلخ» لأن وجود الممكنات وعدمها سواء بالنسبة إليه تعالى؛ لأنه غني عن العالمين، فلا تغتر بقول المحشي السيالكوتي، فإنه مأخوذ من خرافات المعتزلة الموجبين عليه تعالى الأصلح، وخيالات الفلاسفة القائلين بالنظام الأكمل كمنعه الآتي في العلاوة. انتهى من بعض الفضلاء.

(قوله: والقول بأن كمال السلطنة... إلخ) جواب دخلين مقدرين كأنه قيل ما قاله: القيل من الفرق؛ لأن الكمال له تعالى هو وجوده قبل أن يوجد أحد غيره، وإيجاب وجود الممكنات يناقضه بخلاف إيجابه في صفاته العلا، وأيضًا عدم إيجاب الصفات يستلزم النقص، وهو جواز الخلو عنها بخلاف وجود الممكنات، فأشار إلى جواب الأول بقوله: «والقول بأن كمال السلطنة... إلخ»، وإلى جواب الثاني بقوله: «على أن كون الخلو نقصًا... إلخ».

أقول: والحق ما قاله القيل، وأن ما قاله المحشي هنا باطل مترشح إليه من التباس مسلك المليين بمسلك الفلاسفة عليه، ومن الغفلة عن أن ما جنح إليه يستلزم قدم العالم المستلزم لمفاسد لا تحصى، منها نفي الحشر والحساب، والله سبحانه وتعالى أعلم. انتهى من بعض محققي المتكلمين.

(قوله: لا بدَّ له من دليل... إلخ) ونحن نقول: أي دليل أقول وأدل من توصيفه تعالى لذاته بصفات الكمال، وتنزيهه عما لا يليق بشأنه في محال عديدة ومواضع متعددة، وأي شاهد أعدل من إجماع الفرق الناجية على اتصافه بصفات الكمال، وتنزهه عن سمات النقص؟! فإذا خلا ذاته من الكمال فمن أين يفيض الكمال على أهلها؟!

(قوله: وفيه أنه يلزم... إلخ) مدفوع؛ لأنا لا نسلم اللزوم المذكور؛ لأن الواجب من جملة العلة التامة، فلا قدرة حينئذٍ على الإعدام، ولا عجز حتى

يلزم التخلف المذكور؛ إذ الواجب تعلقت إرادته بإيجاده فكيف تتعلق إرادته بعد ذلك بإعدامه.

(قوله: لأن ما تقتضيه الذات بطريق الإيجاب مقدم... إلخ) أي: مقدم بالزمان أو بالرتبة؛ لأن تعلق الإرادة وإن كان حادثًا كما هو المشهور، فإيجاب الذات مقدم عليه بالزمان، وإن كان أزليًا كما ذهب إليه المحققون فبالرتبة؛ لأن الواجب لما كان فاعلاً مختارًا في أفعاله وموجبًا في صفاته أمكن عدم تعلق الإرادة في نفسها، ولم يمكن عدم إيجاب صفاته التي الخلو عنها نقص بمستحيل في حقِّه تعالى، فإيجاب الصفة سواء كان بالذات كما في إيجاب صفة الحياة أو بالواسطة، كما في إيجاب غيرها مقدم على تعلق الإرادة. انتهى كلنبوي.

(قوله: وفيه أنه لو كان المنفي... إلخ) فيه **أولاً**: أنه يشعر بأن المحشي إنما صرف التضاد عن معناه الاصطلاحي؛ لكونه غير ثابت بين المرادين، وهو إنما صرفه عن معناه الاصطلاحي لأجل تطبيق الدليل على دعواه ليس إلا.

وثانيًا: أنا لا نسلم أنه إذا كان المنفي بين الإرادتين التضاد كان المثبت بين المرادين إياه، ولو سلم فلا نسلم أنه ليس بين الحركة والسكون تضاد، وكيف لا يكون بينهما التضاد وهو مذهب المتكلمين، فتدبر.

(قوله: حاصله أنا لا نسلم... إلخ) إن قلت: إذا كان الدليل لا يعارضه المذهب المنصور، وهو مذهب أهل السنة، فما وجه هذا السؤال؟

قلنا: لما كان هذا البرهان مشتركًا بين المتكلمين جميعهم سواء أهل المعتزلة وغيرهم، وكان بينهم نزاع في أن الأمر مغاير للإرادة كما ذهب إليه أهل السنة أولاً، كما ذهب إليه المعتزلة لقولهم: إن الله تعالى أمر بالطاعة للفاسق وبالإيمان للكافر وأرادهما منهما، ولا يحصل ورد على البرهان المذكور هذا السؤال المبني على مذهب أهل الاعتزال الذين هم طائفة من المتكلمين المشترك بينهم هذا الدليل، فلا يتوهم أن المتكلمين اسم خاص بأهل السنة فحسب، فتدبر.

❊ قال أحمد بن خضر: **(قوله: الوحدة في صفة وجوب الوجود... إلخ)**

لما عرفت أن قوله: «والمحدث للعالم هو الله تعالى» في قوة قولنا: «صانع العالم هو الذات الواجب الوجود» فصار وصفه بالوحدة في قوة وصف الواجب بها؛ بمعنى: إنه يمتنع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين في الواقع ونفس الأمر، ولأن حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها.

والمراد بالألوهية على ما صرح به «شرح المقاصد»: وجوب الوجود والقدم الذاتي؛ بمعنى: عدم المسبوقية بالغير وبخواصها، مثل: تدبير العالم، وخلق الأجسام، واستحقاق العبادة، والقدم الزماني مع القيام بنفسه.

(قوله: وهذا التوهم مع دفعه آتٍ في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾) هذا على تقدير أن يكون «هو» ضمير الشأن، و«الله أحد» جملة من المبتدأ والخبر خبره.

وفي «الكشاف»: وعن ابن عباس رضي الله عنه قالت قريش: يا محمد، صف لنا ربك الذي تدعونا إليه، فنزلت؛ يعني: الذي سألتموني وصفه هو الله أحد، و«أحد» بدل من قوله: «الله» أو خبر مبتدأ محذوف؛ أي: هو أحد، وعلى هذا التقدير لا يتأتيان وهو ظاهر[1].

(قوله: فلا يرد احتمال أن يكون... إلخ) حاصل السؤال: إن المدعى وحدة الواجب، والدليل لا يفيد إلا وحدة الصانع.

(قوله: على وجه الصنع والقدرة التامة) كما يدل عليه قوله: «يعني: إن صانع العالم واحد».

(قوله: التعطل وكذا الإيجاب نقصان) نقل عنه: وكذا نقصان القدرة، وهو ظاهر؛ يعني: إن وجوب الوجود يستلزم الصنع والقدرة الكاملة؛ إذ لو لم يكن الواجب صانعًا كامل القدرة لزم إما التعطل وإما الإيجاب وإما نقصان القدرة، وكل منها نقص ينافي الوجوب.

---

(١) قيل في الفرق بين الأحد والواحد: إن اسم الأحد يتضمن التوحيد في الذات، واسم الواحد يتضمن التوحيد في الصفة والذات، وعلى هذا فدفع التوهم بما ذكر غير صحيح.

(**قوله: فلا يكون الموجب واجبًا**) نقل عنه: ولا يكون المعطل وناقص القدرة أيضًا واجبًا.

(**قوله: لكن يرد على هذا... إلخ**) **حاصله**: إنا لا نسلم أن الإيجاب نقص، كيف وهذا الواجب موجب في صفاته مع أنه منزه عن النقصان؟.

(**قوله: والفرق بين إيجاب... إلخ**) فيه أن صفات الواجب كمالات له بخلاف غيرها، ولا شك أن إيجاب الكامل الكمالات لا يكون نقصًا له بخلاف إيجاب غير الكمالات، فالفرق ظاهر.

(**قوله: الأول النقض والثاني الحل... إلخ**) المراد بالنقض: النقض الإجمالي، وبالحل: النقض التفصيلي؛ لأن حاصل الأول: إن دليلكم هذا بجميع مقدماته ليس بصحيح؛ لأنه جارٍ في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه، وحاصل الثاني: منع لزوم العجز أو التخلف على تقدير عدم حصول مراد أحدهما، وهو المقدمة المعينة من مقدمات الدليل المذكور.

(**قوله: وهو لا يمكن في صورة النقض**) لأن تعلق الإرادة واقتضاء الذات ليسا معًا.

قيل في جواب النقض: أن ما ذكر أمر ممتنع جاء امتناعه من قبل ذاته تعالى، فالعجز لا ينافي الألوهية، ويقرب من ذلك ما يقال من أن الله تعالى إذا أوجد شيئًا لا تبقى له قدرة عليه فيلزم عجزه، ويجاب بأن عدم القدرة بناء على تنفيذها ليس بعجز، بخلاف ما إذا سد الغير طريق تنفيذها.

(**قوله: ولا يتم الحل أيضًا... إلخ**) **حاصله**: إثبات اللزوم الممنوع بتخليص الدليل المذكور.

وقيل في جواب الحل: إن سكوته مثلاً أمر ممكن في نفسه، وإنما جاءت استحالته من جهة تنفيذ أحدهما قدرته، فكان الآخر محتاجًا في فعله إلى عدم تنفيذ قدرته، فلا يكون إلـهًا حينئذٍ وهو وافٍ.

(**قوله: أي لا تدافع بين تعلقيهما**) أي: ليس بينهما امتناع الاجتماع؛ لجواز إرادة الشخص الواحد للضدين على السوية أو مع ترجيح ما لأحدهما، وإنما تعرض لنفي تضادهما توضيحًا لإمكانهما في نفسهما.

(قوله: ولم يرد بالتضاد هنا معناه الاصطلاحي) قيل: إن الإرادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الأخرى، فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين ألبتة، ولهذا خصه بالنفي من بين سائر أنواع المتقابلين، وفيه أنه لو كان المنفي بين الإرادتين تقابل التضاد كان المثبت بين المرادين ـ أعني: الحركة والسكون ـ إياه أيضًا، وليس كذلك، ولو علل المحشي عدم كون المراد المعنى الاصطلاحي به لكان أحسن على ما لا يخفى.

(قوله: إذ يلزمه الاحتياج) أي: يلزم العجز الاحتياج في فعله وتنفيذ قدرته إلى عدم سد الغير طريقه.

* قال المرعشي: **(قوله: حاصل السؤال أن المدعي وحدة الواجب... إلخ)** تقرير هذا الحاصل: إنه إن كان المراد من الإلهين الواجبين مطلقًا فالملازمة ممنوعة، وإن كان الصانعين القادرين فالتقرير غير تام، وإذا كان حاصل السؤال هذا الترديد فمجرد تخصيص الإلهين في الدليل كما فعله الخيالي لا يدفعه، فالمناسب تأخير قوله: «فلا يرد» إلى ما بعد قوله: «إلا أن يقال مراده الوجوب على وجه... إلخ» فظهر أن مراد المحشي من بيان الحاصل التشنيع على الخيالي.

(قوله: أي: ليس بينهما امتناع الاجتماع) أي: في الواقع سواء كان في محل واحد أو في محلين؛ إذ لو كان المراد في محل واحد لم يفد؛ لأن محل التعلقين متعدد هاهنا؛ لأن محل أحدهما السكون، والآخر الحركة، ولذلك قال الخيالي: لأن الضدين يجوز أن يحصلا في محلين، فقوله: «لجواز إرادة الشخص الواحد للضدين» يوهم أن المراد امتناع الاجتماع في محل واحد وهو الشخص الواحد في الشاهد، وليس الأمر كذلك؛ لأن الشخص محل للإرادتين والكلام في تعليقهما ومحله الضدان، فلو قال: «لجواز إرادة الشخص الواحد أو الشخصين للضدين... إلخ» لكان بعيدًا عن الإيهام.

(قوله: توضيحًا لإمكانهما في نفسهما) يعني: إن التضاد أعم من التدافع وأخف في المقابلة، فإذا كان هو منتفيًا يكون انتفاء التدافع بالطريق الأولى.

فإن قلت: إن التدافع يجوز أن يوجد في غير مادة التضاد من أنواع المتقابلات فبينهما عموم من وجه، فنفيه لا يفيد التوضيح.

قلت: هذا مبني على ما سيجيء عنه نقلاً عن الآخر من أن الإرادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل إحداهما على تعقل الأخرى، فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين ألبتة.

* قال شجاع الدين: **(قوله: لو وجدت)** أي: لو وجدت في الخارج أو في الذهن مفصلاً.

(قوله: وهو لا يكون إلا واحدًا) فلا احتياج إلى قوله: «الواحد».

(قوله: أي: صانعان... إلخ) إشارة إلى أن الإله عندهم هو الصانع القادر قدرة تامة.

(قوله: محل تأمل) لأن قوله: «فلا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحدة» مشعر بكون المدعي عدم تعدد الواجب مطلقًا، سواء كان قادرًا أو لا، والدليل المذكور لا يثبته، بل إنما يثبت عدم تعدد الصانع القادر.

(قوله: على وجه الصنع) لأن الواجب عندهم هو الصانع القادر قدرة تامة، فإذا أطلق الواجب تبادر منه ذلك؛ أي: أن يكون صانعًا قادرًا.

(قوله: وكذا الإيجاب) أي: كون الواجب موجبًا لا مختارًا.

(قوله: لكن يرد على هذا) أي: على أن الإيجاب نقصان، والفرق أن إيجاب الصفة كمال، وإيجاب غيرها نقصان.

(قوله: وهاهنا) أي: في برهان التمانع.

(قوله: الأول النقض... إلخ) إنما هو على خلاصة الدليل، وهي أنه إما أن يحصل الأمران أو لا يحصل، وكل منهما محال، فتدبر.

(قوله: أو لا يحصل أحدهما) أي: أحد مقتضى الذات والإرادة.

(قوله: فيلزم العجز) على تقدير عدم حصول مقتضى الإرادة.

(قوله: أو تخلف المعلول) على تقدير عدم حصول مقتضى الذات.

(قوله: الثاني الحل) أي: النقض التفصيلي؛ أي: لا نسلم أن عدم قدرة

أحدهما عجز؛ لجواز أن يكون متعلق القدرة ممتنعًا بالغير؛ أي: بسبب إيجاب الآخر خلافه، والممتنع بالغير ليس بمقدور، وعدم القدرة عليه ليس بعجز.

(قوله: نفرض التعلقين معًا) أي: تعلقي الإرادتين.

(قوله: وهو لا يمكن) لأن إيجاب الذات مقدم على تعلق الإرادة، فلا يكونان معًا، فلا يرد النقض.

(قوله: بالممكن الصرف) وعدم القدرة على الممكن عجز، فعدم قدرة أحد الإلهين على الممكن عجز، فثبتت المقدمة الممنوعة.

(قوله: أي: لا تدافع) الظاهر أن يقال: أي: لا امتناع اجتماع في الوجود بين الإرادتين.

(قوله: بل التدافع) بل امتناع الاجتماع في الوجود بين المرادين.

(قوله: معناه الاصطلاحي) وهو امتناع اجتماع وصفين وجوديين في محل واحد، بل أراد به امتناع الاجتماع في الوجود.

(قوله: لأن الضدين... إلخ) فالإرادتان على تقدير كونهما ضدين يجوز حصولهما في محلين، فلا احتياج في إثبات تعلق إمكان كل منهما بكل واحد من حركة زيد وسكونه إلى نفي التضاد بينهما، بل يكفي فيه نفي امتناع اجتماعهما في الوجود.

(قوله: إلى نفيه) أي: إلى نفي المعنى الاصطلاحي للتضاد.

(قوله: فلا كفاية في نفيه) أي: لا يكفي نفي التضاد في إمكان الاجتماع في محل واحد؛ لجواز أن يكون مانع آخر غير التضاد من الاجتماع في محل واحد.

(قوله: أي: دليلهما) يريد أن ليس المراد من الأمارة ما يفيد الظن، بل المراد ما يفيد اليقين.

(قوله: إذ يلزمه الاحتياج... إلخ) فيه أن أمارة الحدوث والإمكان - أي: علامته - كافية في المنافاة؛ لكون الصانع واحدًا حيًّا، وقد ثبت من قبل أن الصانع لا بد أن يكون واجبًا قادرًا قدرة تامة.

(قوله: وهم لا يقولون... إلخ) وإنما يقولون بتخلف المراد عن المشيئة التفويضية، وهو ليس بعجز.

* قال محمد الشريف: **(قوله: وحاصل الدفع... إلخ)** الظاهر أن مراد الشارح هو المفهوم الكلي، وحاصل الدفع على ظاهر تقدير أن المراد من لفظ الله مفهوم واجب الوجود أو مفهوم الصانع العالم فلا يلزم الاستدراك، وما ذكره المحشي جواب آخر.

وأجاب بعضهم بأن الواحد خبر بعد خبر عن المحدث للعالم؛ يعني: إن المحدث للعالم واحد هو الله، وهذا هو المناسب للمعنى، وإن كان اعتبار الوصف مناسبًا للتعريف باللام فإنه مسألة من العلم مطلوبة بالدليل، والوصف لا يحسن إلا بعد العلم والثبوت عند المخاطب.

(قوله: وهذا التوهم مع دفعه آتٍ في: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١]) يعني: يتوهم من ظاهره أيضًا الاستدراك، ويمكن دفعه بأن يقال: المراد من الوحدة: الوحدة في صفة وجوب الوجود لا في الذات، وإن أمكن دفعه بجعله بدلاً من الله تعالى أو خبرًا عن «هو» لا عن «الله» فلا يرد أن هذا التوهم لا يتأتى على بعض التقادير، ودفعه أيضًا لا يتأتى على ما اشتهر من أن المراد من الأحد: الوحدة في الذات.

هذا آخر ما كتبه العلامة محمد بن أبي شريف ـ رحمه الله تعالى ـ ولله الحمد والمنة، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم، آمين.

* **قال الشارح: [وهذا تفصيل ما يقال: إن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه، وإن قدر لزم عجز الآخر، وبما ذكرنا يندفع ما يقال: إنه يجوز أن يتفقا من غير تمانع، أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة؛ لاستلزامها المحال، أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد حركة «زيد» وسكونه معًا].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: إن لم يقدر على مخالفة الآخر)** فينسد طريق القدرة على الممكن الذاتي بواسطة الأمر الأجنبي، فيلزم العجز المنافي للألوهية[1].

---

(١) أو تخلف المعلول عن العلة التامة.

(قوله: وإن قدر لزم.... إلخ) تفصيله: إنه إذا أراد أحدهما أمرًا كحركة زيد مثلاً، فإما أن يقدرالآخر على إرادة ضده أو لا، وكلاهما محالان:

أما الأول: فلأنه لو فرض تعلق إرادته بذلك الضد، فإما يقع مرادهما فيجتمع الضدان أو لا، فيلزم عجز أحدهما.

وأما الثاني: فلأنه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما يمكن في نفسه؛ أعني: إرادة الضد.

لا يقال: لا نسلم أن إرادة الضد هي إرادة ممكن حتى يكون عدم القدرة عليها عجزًا؛ إذ الممكن في نفسه قد يصير ممتنعًا بسبب انتفاء الشرط؛ لأن الممكن في ذاته ـ أي: الممكن بالإمكان الذاتي ـ ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب.

ومن هذا ظهر لك أن اللازم على تقدير التمكن أحد الأمرين؛ إما اجتماع الضدين، أو العجز دون العجز بخصوصه، تأمل.

(قوله: يندفع ما يقال: إنه يجوز أن يتفقا) إذ يكفي لنا إمكان التمانع والتخالف، وذلك لا ينافي عدم التمانع بالفعل.

(قوله: أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين) إذ قد عرفت أن إرادة كل واحد منهما أمر ممكن في نفسه متعلق بأمر ممكن في نفسه، وليس بين الإرادتين تضاد، ولا اجتماع الضدين في محل واحد بخلاف إرادة الواحد حركة زيد وسكونه معًا؛ أي: اجتماعهما أمر ممتنع في نفسه، والإرادة لا تتعلق بالممتنع لذاته.

* **قال الشارح**: [**واعلم أن قول الله تعالى**: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] **حجة إقناعية، والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات، فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير إليه بقوله تعالى**: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] **وإلا فإن أريد الفساد بالفعل ـ أي: خروجهما عن هذا النظام المشاهد ـ فمجرد التعدد لا يستلزمه؛ لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد، وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه، بل النصوص شاهدة بطي السماوات ورفع هذا النظام، فيكون ممكنًا لا محالة**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: حجة إقناعية)** يعني: يقصد بها الظن لا اليقين، ولا تفيد إلا الظن بخلاف البرهان المشار إليه بالآية الكريمة، فإنه قطعي على ما مرَّ تقريره، وفيه تأمل.

(قوله: والملازمة عادية) يعني: صحة هذه الملازمة بمقتضى العادة، فتكون الحجة المشتملة على هذه الملازمة إقناعية، فقوله: «والملازمة عادية» تعليل كون الحجة إقناعية بحسب المعنى، ولا خفاء في أن الظاهر المتبادر منه أن الأحكام المستندة إلى العادة لا تكون قطعية، وألا يفيد النظر الصحيح العلم اليقيني بالنتيجة؛ لأن الملازمة بينهما؛ أي: استلزام النظر الصحيح النتيجة عند الأشاعرة عادي، وذلك ليس كذلك لانسداد اليقين بالأحكام النظرية[1].

(قوله: بالخطابيات) وهي أمور لا يطلب فيها برهان بل يكفي فيها مجرد الظن.

(قوله: فإن العادة.... إلخ) من قبيل بالأدنى على الأعلى لا القياس الفقهي، حتى يتجه أنه من قبيل قياس الغائب على الشاهد، فلا يفيد المطلوب مع أن المطلوب به إثبات الظن.

(قوله: لجواز الاتفاق.... إلخ) فلو قيل: إن جواز الاتفاق يستلزم جواز التمانع وقد مرَّ بطلانه، فلا يجوز الاتفاق أيضًا.

قلنا: هذا كلام على السند، فلا يفيد ما لم تثبت مساواته، وحمل الجواز ههنا على الإمكان العام في ضمن الوجوب الذاتي ليس بمستقيم، تأمل.

(قوله: فلا دليل على انتفائه) يعني: لا نسلم حينئذٍ بطلان التالي، وظاهر كلامه يدل على تسليم الملازمة على هذا التقدير، وفيه تردد، والظاهر هو التسليم؛ لأن نقيض التالي وهو عدم إمكان الفساد ممتنع الاجتماع مع نفس المقدم، وإلا يلزم التعطيل أو العجز.

(قوله: فيكون ممكنًا) إذ الوقوع أدل دليل على الإمكان.

---

(١) لأنه يؤدي إلى انسداد باب اليقين بالأحكام النظرية؛ لأن اليقين إنما يحصل بالمقدمات اليقينية إذا كان استلزامها قطعيًا أيضًا.

* قال العصام: **(قوله: واعلم أن قوله تعالى. . .إلخ)** هذه إشارة إلى أن جعل الآية إشارة إلى برهان التمانع غير مرضي، وهذا مما أخذه من «الكشاف» حيث قال: وفيه دلالة على أمرين:

أحدهما: وجوب ألا يكون مدبرهما إلا واحدًا.

والثاني: ألا يكون ذلك الواحد إلا إياه وحده، لقوله: إلا الله.

فإن قلت: لِـمَ وجب الأمران؟

قلت: لعلمنا أن الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف، وأما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها تجادل، وطراد هذا كلامه، وللآيه احتمال آخر أرجو أن يكون صوابًا، والمهدي به مهديًا مثابًا، وهو أنها لبيان فساد الشرك وصلاح التوحيد بأنه لو كان في السماوات والأرض آلهة كما في الأرض لفسدت السماء والأرض بشؤم الشرك، وإنما بقي السماوات والأرض ببركة خلو السماوات عن أهل الشرك.

(قوله: والملازمة عادية) فإن قلت: العادات يقينيات كالعلم بوجود الجبل الذي كان أمس، فلِمَ جعلت الحجة إقناعية؟

قلت: العاديات تفيد اليقين في الشاهد، أما في الغائب فإفادته بقياسه على الشاهد، فلهذا تطرق الاحتمال المنافي لليقين على أن العادة إذا كانت أغلبية لا تفيد اليقين إنما تفيد إذا كانت دائمية.

(قوله: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾) في سورة المؤمنون: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١].

قا ل الكشاف: ﴿لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ﴾ : لا نفرد كل واحد من الآلهة بخلقه الذي خلقه واستبد به، ولرأيت ملك كل واحد منهم متميزًا عن ملك الآخرين، ولغلب بعضهم بعضًا كما ترون حال ملوك الدنيا ممالكهم متمايزة وهم متغالبون، وحين لم تروا أثر التمايز في الممالك والتغالب فاعلموا أنه إله واحد بيده ملكوت كل شيء.

(قوله: وإلا فإن أريد الفساد بالفعل؛ أي: خروجهما عن هذا النظام

المشاهد. . .إلخ) أي: وإن لم تكن الحجة إقناعية فلا يتم؛ لأنه إن أريد. . . إلخ، وفسر الفساد بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد دون العدم الطارئ؛ لأن التمانع والتغالب في العادة لا يقضي إلى الانعدام بالكلية، بل يقضي إلى الاختلاف، فهو المراد في الحجة الإقناعية، لكن لاح احتمال شقٍّ ثالث مشارك لهذا الشق في وجه البطلان، فلذا لم يتعرض له.

(قوله: وإن أريد إمكان الفساد. . . إلخ) يمكن إرادة إمكان الفساد مع إرادة أحدهما الحفظ عنه وإلا لعجز مريد الفساد، فيلزم عجز الحافظ كما يمكن إرادة إمكان الفساد مع الصلاح لإمكان إرادة أحدهما الصلاح والآخر الفساد، مع أنه يجب تحقق مرادهما وإلا لم يكونا إلهين، وقوله: فلا دليل على انتفائه منع لبطلان التالي.

فإن قلت: المنع طلب الدليل لا نفيه.

قلت: المقام مقام المنع، ففي الدليل مبالغة في ورود المنع، وقوله: بل النصوص شاهدة للترقي عن المبالغة في قوة المنع بنفي الدليل إلى المبالغة فيها بقيام الشواهد على ثبوت الإمكان، وكفى دليل على إمكان الفساد إمكانهما.

* قال الكفوي: **(قوله: هذا إشارة إلى أن جعل. . . إلخ)** هذا مبني على جعل الإشارة في قول الشارح: «المشار إليه بقوله تعالى» بمعنى: الاتحاد مع ما دل عليه قوله تعالى، وفيه أن الظاهر أنها بمعنى: الإيماء والتلميح؛ أي: المومئ إليه بقوله تعالى، ووجه الإيماء هو المشاركة في النظم والأسلوب كما قال البردعي وغيره، فلا وجه لجعل قوله: «واعلم أن قوله. . . إلخ» إشارة إلى أن جعل الآية إشارة إلى برهان التمانع غير مرضي.

(قوله: وهذا) أي: كون الآية الكريمة حجة إقناعية والملازمة عادية مما أخذه من «الكشاف» فإن قول «الكشاف»: «قلت: لعلمنا أن الرعية. . . إلخ» يدل على أن الملازمة في الآية الكريمة عادية، وإن قوله: «وأما طريقة التمانع» يدل على أن برهان التمانع مغاير لمدلول الآية الكريمة، فتذكر.

(قوله: قلت: لعلمنا أن الرعية. . . إلخ) فيه أن السؤال عن لمية وجوب

الأمرين، وهذا ليس إلا بيان لمية وجوب الأمر الأول، فهذا الجواب غير مطابق للسؤال كما لا يخفى.

(قوله: لو كان في السماوات والأرض آلهة... إلخ) لعل معناه: لو كان في سكان السماوات والأرض كلتيهما اعتقاد آلهة وشرك كما كان في بعض سكان الأرض ذلك لفسدت السماوات والأرض بشؤم شرك أهلهما، وإنما بقي السماوات والأرض ببركة خلو السماوات عن الشرك وإن لم تخلُ الأرض عنه، فتأمل.

(قوله: قلت: العاديات تفيد اليقين في الشاهد) فيه رد لما قال المحشي القزويني من أن الظاهر المتبادر من كلام الشارح أن الأحكام المستندة إلى العادة لا تكون قطعية، ويلزم منه ألا يفيد النظر الصحيح علم اليقين للنتيجة؛ لأن الملازمة بينهما عادية عند الأشاعرة وليس كذلك، وإلا يلزم انسداد اليقين بأحكام النظرية. انتهى.

(قوله: فإفادته) أي: إفادة العاديات اليقين، فالضمير لليقين، والمصدر مضاف إلى المفعول، والفاعل متروك.

(قوله: بقياسه على الشاهد) كما أشار إليه صاحب «الكشاف» بقوله: «لعلمنا أن الرعية تفسد بتدبير الملكين... إلخ».

* قال ولي الدين: **(قوله: فإفادته)** أي: الغاديات، والظاهر: «وإفادتها»، والتأويل في مثله مذكور، فتذكر.

*** قال الشارح: [لا يقال: الملازمة قطعية، والمراد بفسادهما: عدم تكونهما؛ بمعنى: إنه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع في الأفعال، فلم يكن أحدهما صانعًا فلم يوجد مصنوع؛ لأنا نقول: إمكان التمانع لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع، وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع، على أنه يرد منع الملازمة إن أريد به عدم التكون بالفعل، ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالإمكان].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: لا يقال: الملازمة قطعية)** إشارة إلى المعارضة.

(قوله: لأمكن بينهما بمانع في الأفعال) أي: في الإيجاد والخلق، وهذا

إشارة إلى بيان الملازمة، فكأنه قال: لو أمكن صانعان لم يوجد مصنوع؛ لاستلزامه إمكان التمانع المستلزم ألا يكون أحدهما صانعًا[١] بطريق السلب الكلي[٢]، وحاصل الجواب حينئذٍ منع استلزام إمكان التمانع عدم كون كل واحد منهما صانعًا، أو رفع الإيجاب الكلي.

والجواب حينئذٍ: منع استلزام عدم كون كل واحد منهما صانعًا عدم المصنوع، لكن ظاهر عبارة الكتاب في المقامين ناظر إلى الأول، تأمل.

(قوله: وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع) لجواز أن يوجد بأحدهما ابتداءً.

قال الفاضل المحشي: ويمكن أن توجه الملازمة؛ بحيث تكون قطعية على الإطلاق، وهو أن يقال: لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنًا فضلاً عن الوجود، وإلا لأمكن التمانع المستلزم للمحال؛ لأن إمكان التمانع لازم لمجموع الأمرين التعدد، وإمكان شيء من الأشياء، فإذا فرض التعدد يلزم ألا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال. تمَّ كلامه.

وقد يقال: إن إمكان العالم مع تعدد الواجب، كما يستلزم المحال كذلك عدم الإمكان[٣] مع التعدد يستلزم المحال؛ أعني: عجز كل واحد أو التعطيل.

وبالجملة: فكما أن إمكان التمانع لازم لمجموع الأمرين من التعدد وإمكان شيء من الأشياء، فإذا فرض التعدد يلزم ألا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يلزم ذلك المحال، كذلك عجز كل واحد أو التعطيل لازم لمجموع الأمرين من التعدد وعدم الإمكان، فإذا فرض التعدد يلزم أن يمكن العالم حتى لا يلزم المحال المذكور.

وفيه: إن انتفاء الإمكان لا يستلزم العجز الثاني للألوهية بخلاف إمكان التمانع، ويمكن الجواب عنه بأن العجز أو التعطيل ليس لازمًا لمجموع

---

(١) أي: إذا أمكن بينهما تمانع في الأفعال، فلم يكن شيء منهما صانعًا؛ أي: شيء من أحدهما صانعًا نقوله، فلم يكن سلب كلي.

(٢) أي: عدم كون شيء منهما صانعًا.

(٣) وفيه: إنه لا يلزم من عدم الإمكان مع العدد لزوم الإمكان له، حتى يلزم إمكان التمانع الذي هو فرع الإمكان.

الأمرين ـ أعني: التعدد وعدم الإمكان ـ إذ لا مدخل في اللزوم للتعدد أصلاً بل من قبيل ضم الأمر الأجنبي لما هو المستقل في الملزومية، بخلاف التعدد مع الإمكان، فإنه ليس كذلك بل لكل واحد منهما مدخل في اللزوم.

لكن بقي[1] أن عدم إمكان العالم يلزمه وجوب العالم أو امتناعه[2]، فلا يترتب عليه الفساد مطلقًا[3]، بل الوجود ضروري على تقدير الوجوب[4] إلا أن يراد بالوجود المنفي الوجود الخاص[5]؛ أعني: المسبوق بالعدم دون الوجود المطلق كما لا يخفى.

(**قوله: على أنه يرد منع الملازمة**) يعني: تمنع الملازمة على تقدير، وبطلان التالي على تقدير آخر بخلاف الجواب السابق، فإنه مقصور على منع الملازمة بحمل الآية الكريمة على ما هو الظاهر المتبادر؛ أعني: عدم التكون بالفعل.

(**قوله: ومنع انتفاء اللازم. . . . إلخ**) ناظر إلى تسليم الملازمة على هذا التقدير، كما أن انتفاء اللازم مسلم على التقدير الأول، وفيه تردد، والظاهر هو

---

(١) وأيضًا بقي أنه إن أريد بعدم الإمكان الامتناع الذاتي لزم على تقدير انتفائه أحد الأمرين، إما إمكان التمانع أو وجوب العالم، وإن أريد به الامتناع بالغير فيرجع إلى ما يقال، وأيضًا يلزم على الشق الأول الإمكان بالغير كما لا يخفى وأيضًا بقي شيء وهو أن لزوم المحال من المجموع إما باستلزامه استحالة أحد جزئيه لا بخصوصه حتى يلزم لزوم نقيضه لخصوصه، أو باستلزامه لزوم نقيض الآخر بعينه حتى يلزم عدم الإمكان من التعدد لزومًا قطعيًا، وما هو المقطوع به لزوم أحد النقيضين لا بخصوصه.

(٢) أي: أحد الأمرين إما الوجوب، أو الامتناع دون الامتناع بخصوصه.

(٣) أعني: نفي الوجود مطلقًا حيث قال: فضلاً عن الوجود.

(٤) وإن كان ظاهر العبارة هو أن حاصل الشبهة: إن اللازم منه على مقتضى «لو» انتفاء التعدد في الماضي، والمطلوب هو المطلق.

(٥) أو يراد بالإمكان المنفي الإمكان الوارد على ذلك الوجود؛ أي: المسبوق بالعدم، فإذا سلب الإمكان عنه بعين الامتناع لم يبقَ احتمال الوجوب؛ إذ وجوب ما هو مسبوق بالعدم غير معقول، تدبر.

التسليم بناءً على ما مرَّ من امتناع اجتماع نقيض التالي مع المقدم؛ لئلا يلزم التعطيل أو العجز، وفيه ما فيه.

* قال العصام: **(قوله: لا يقال: الملازمة قطعية. . .إلخ)** يمكن له تقريران:

أحدهما: أنه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع في الصنع فلا يتحقق مصنوع، ودفعه حينئذٍ بأن إمكان التمانع لا يستلزم وقوعه حتى يلزم انتفاء المصنوع، فيمكن وقوع المصنوع لتوافقهما.

وثانيهما: أنه لو فرض صانعان لأمكن التمانع بينهما فيكونان عاجزين، فلم يتحقق صنع، وحينئذٍ دفعه يمنع لزوم عجزهما، بل يجوز أن يكون العاجز أحدهما، فلا يكون إلا صانع واحد، لكن هذا المنع لا يضر لثبوت المدعي، وهو وحده الصانع، لكن الشأن في صحة حمل القرآن عليه؛ لأنه أعلى من أن يشتمل على دعوى ممنوعة لا يمكن دفع منعها، وإن لم يكن المنع مضرًّا.

(قوله: على أنه يرد منع الملازمة. . .إلخ) حاصل العلاوة: أن هذا التقرير بعد ما ذكر من إبطال كون الآية حجة قطعية في غاية السقوط؛ لأنه مع اشتماله على صرف الملازمة، فلا معنى لإيراده بعينه في العلاوة، ولا يحتاج إلى أن يجاب عنه بأن السابق جواب مبني على حمل الاستدلال على عدم التكون بالفعل، والعلاوة جواب مبني على حمله على أي معنى شئت، ويتجه أيضًا أنه إذا استلزم إمكان التمانع عدم كون أحدهما صانعًا، فقد ثبت المطلوب فلا معنى للتوسل بعدم كون أحدهما صانعًا إلى عدم مصنوع، ثم التوسل به إلى انتفاء التعدد، ولقد تمكنت بما مضى من إمكان اختيار إمكان الفساد أن تدفع العلاوة باختيار الشق الثاني.

قيل: يمكن مع حمل الفساد على عدم التكون أن يقال: الملازمة قطعية؛ لأنه لو تعدد الواجب لم يمكن العالم، وإلا لأمكن التمانع المستلزم للمحال؛ لأن إمكان التمانع لازم لمجموع الأمرين من التعدد وإمكان شيء من الأشياء، فإذا فرض التعدد يلزم ألا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التمانع، وفيه نظر؛ لأن انتفاء إمكان العالم لا يستلزم عدمه لجواز كونه واجبًا.

※ قال ولي الدين: **(قوله: فإفادته)** أي: الغاديات، والظاهر: «وإفادتها»، والتأويل في مثله مذكور، فتذكر.

(قوله: فلا يرد أن ما سبق... إلخ) هذا رد على المحشي الخيالي حيث ظن وروده واشتغل بجوابه.

(قوله: ويتجه أيضًا... إلخ) هذا جواب آخر عن السؤال بقوله: «لا يقال الملازمة... إلخ».

(قوله: بما مضى) أي: في قوله: «وإن أريد إمكان الفساد» حيث قال: «يمكن إرادة إمكان الفساد... إلخ» وأنت خبير بأن هذا التمكن وما مضى من كلام المحشي الخيالي في الحاشية وحاشيته وتقريره أحسن من هذا، فليراجع.

(قوله: قيل يمكن... إلخ) قائله المحشي الخيالي.

※ قال الخيالي: **(قوله: وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع)** لجواز أن يوجد بأحدهما ابتداء، وهذا الجواب مبني على أن الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل، فمعنى قوله: «على أنه... إلخ»: إنه يمكن ألا يبنى على الظاهر بل يفصل، وتمنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على تقدير آخر، فتدبر.

قال الشارح في «شرح المقاصد»: إن أريد بالفساد عدم التكون فتقريره أن يقال: لو تعدد الإله لم تتكون السماء والأرض؛ لأن تكونهما إما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو بأحدهما، والكل باطل.

أما الأول: فلأن من شأن الإله كمال القدرة.

وأما الثاني: فلامتناع توارد العلتين المستقلتين.

وأما الثالث: فلأنه ترجيح بلا مرجح، ويرد عليه أن الترديد إما على تقدير التمانع الفرضي فحينئذ يرد منع الملازمة؛ لأن وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلاً، وأما على الإطلاق فحينئذ يمكن اختيار الأول، وكمال القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الإرادة على وجه يكون للقدرة الأخرى مدخل كما في أفعال العباد عند الأستاذ.

وكذا يمكن اختيار الثالث بأن يريد أحدهما الوجود بقدرة الآخر أو يفوض بإرادته تكوين الأمور إلى الآخر، ولا استحالة فيه، والتحقيق في هذا

المقام أنه إن حمل الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقًا فهي حجة إقناعية، لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والأرض حيث قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] إذ ليس المراد المتمكن فيهما، فالحق حينئذ أن الملازمة قطعية إذًا لتوارد باطل، فتأثيرهما إما على سبيل الاجتماع أو التوزيع، فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعًا؛ لأنه جزء علة، أو علة تامة فيفسد العالم؛ أي: لا يوجد هذا المحسوس كلاً أو بعضًا.

ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الإطلاق، وهو أن يقال: لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنًا فضلاً عن الوجود، وإلا لأمكن التمانع المستلزم للمحال؛ لأن إمكان التمانع لازم لمجموع أمرين: التعدد وإمكان شيء من الأشياء، فإذا فرض التعدد يلزم ألا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال.

(قوله: ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالإمكان... إلخ) لو أريد باللازم عدم التكون بالإمكان مع وجود العلة التامة لتمَّ الأمر، لكنه بعيد.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع... إلخ)** يعني: إن إمكان التمانع لكونه محالاً إنما يستلزم أن يكون التعدد المستلزم له محالاً، لا ألا يوجد مصنوع بالفعل لجواز أن يوجد بإرادة أحدهما ابتداء من غير وقوع التمانع، فإن الإمكان لا يستلزم الوقوع، فعلى هذا التقدير ضمير قوله: «وهو لا يستلزم... إلخ» راجع إلى إمكان التمانع.

ويحتمل أن يكون راجعًا إلى عدم تعدد الصانع، فالمعنى: إن التمانع إنما يستلزم عدم تعدد الصانع، وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع، بل المستلزم له هو ألا يكون واحد منهما صانعًا؛ بمعنى: السلب الكلي الذي يستلزمه وقوع التمانع، ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد، وهو منع الملازمة كما لا يخفى، تأمل فإنه دقيق.

(قوله: وهذا الجواب مبني على... إلخ) يعني: إن الظاهر المتبادر من قوله: «عدم تكونهما» عدم التكون بالفعل؛ إذ حاصل الجواب على ما عرفت:

أنا لا نسلم أن إمكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل، فإن إمكان التمانع لا يستلزم وقوعه، فيجوز أن يوجد بإرادة أحدهما قبل وقوعه.

(قوله: فمعنى قوله... إلخ) أي: إذا عرفت أن هذا الجواب مبني على الظاهر، فاعلم أن معنى العلاوة أنه يمكن ألا يبني على الظاهر المتبادر، بل يفصل ويقال إن أردتم بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل فيمنع الملازمة، فإن المستلزم له الوقوع لا الإمكان، فيجوز أن يوجد بإرادة أحدهما قبل وقوعه، وإن أردتم به عدم التكون بالإمكان فالملازمة مسلمة، فإن إمكان التمانع يستلزم إمكان عدم التكون لكن لا نسلم بطلان اللازم بل لا بد له من دليل.

(قوله: فتدبر) أي: تدبر فيما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر لك أنه يستلزم دفع ما قيل: إن ما سبق على العلاوة منع الملازمة، فلا معنى لإيراده بعينه في العلاوة.

(قوله: لو تعدد الإله لم يتكون السماء والأرض) أي: لم يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر.

(قوله: وأما الثالث... إلخ) لأن مقتضى القادرية ذات الإله، ومصحح المقدورية إمكان الممكن، فنسبة الممكنات إلى الإلهين المفروضين على السوية، فاندفع ما قيل: إنه يجوز أن يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة إلى أحدهما، فلا يلزم الترجيح بلا مرجح.

(قوله: ويرد عليه أن الترديد... إلخ) يعني: إن الترديد المذكور بقوله: «لأن تكونهما إما بمجموع... إلخ» إما على تقدير التمانع المفروض بأن يكون تحرير الدليل، هكذا لو أمكن إلهان لم يتكون السماء والأرض؛ لأنه يمكن التمانع بينهما في إيجادهما، بأن يريد كل واحد من الإلهين إيجادهما على سبيل الاستقلال.

فعلى تقدير التمانع تكونهما إما بمجموع القدرتين، فيلزم نقص قدرتيهما؛ لأن إرادتيهما قد تعلقت بإيجادهما على سبيل الاستقلال، والقدرة لم تفِ به أو بكل منهما، فيلزم التوارد أو بأحدهما، فيلزم الترجيح بلا مرجح، فحينئذٍ يرد

عليه منع الملازمة بأنا لا نسلم أنه لو تعدد الإله لم يتكون السماء والأرض؛ لأن وجود الإلهين لا يستلزم وقوع التمانع في الإيجاد عقلاً، حتى يلزم المحال بل إمكانه وهو لا يستلزم الوقوع، فيجوز أن يتكونا قبل وقوع التمانع بإرادة واحد منهما أو بتفويض أحدهما إلى الآخر.

وإنما قال: «عقلاً» لأن تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم وقوع التمانع في الحكم عادة على ما في الشرح.

(قوله: وأما على الإطلاق... إلخ) يعني: إن الترديد المذكور إما أن يكون على الإطلاق بدون اعتبار التمانع على ما هو الظاهر القريب إلى الفهم الغير المحتاج إلى البيان، فحينئذٍ نختار الشق الأول، وهو أن تكونهما واقع بمجموع القدرتين، وقولكم: إنه ينافي كمال القدرة.

قلنا: يجوز أن يكون وقوعه بمجموع القدرتين؛ بحيث يتعلق الإرادة على هذا الوجه؛ أي: بأن يكون للقدرة الأخرى مدخل فيه، وهذا لا ينافي كمال القدرة في نفسها، وإنما المنافي له أن يتعلق الإرادة بوجود المقدور، بحيث لا يكون للقدرة الأخرى مدخل فيه، وكان واقعًا بمجموعهما، فإنه يلزم نقصان القدرة؛ لأن كمال القدرة إنما يكون على وفق الإرادة.

(قوله: كما في أفعال العباد عند الأستاذ) فإنه ذهب إلى أن أفعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد، وإن قدرة الله وإن كانت كاملة كافية في حصولها إلا أن إرادته تعالى تعلقت بأن يكون لقدرة العبد أيضًا مدخل فيها.

(قوله: وكذا يمكن اختيار الثالث) وهو أن يكون التكون بأحدهما، ولا نسلم أنه يستلزم الترجيح بلا مرجح، لم لا يجوز أن يكون المرجح إرادة أحدهما الوجود بتوسط قدرة الآخر، أو تفويض أحدهما إرادة تكوين جميع الأمور إلى الآخر، وكذا يجوز أن يكون كل منهما مستقلاً في الإيجاد، لكن أراد أحدهما وجوده فوجد، ولم يرد الآخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة في ذلك.

(قوله: والتحقيق في هذا... إلخ) أي: التحقيق في أن الآية حجة قطعية

أو إقناعية أنه إن حمل الآية على نفي تعدد الصانع مطلقًا سواء كان مؤثرًا بالفعل أو لا، فهي إقناعية لا تفيد القطع، فإنه سواء أريد لفساد الخروج عن هذا النظام أو عدم التكون يرد منع الملازمة إن أريد بالفعل، ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالإمكان على ما بيَّنه الشارح.

لكن الظاهر من منطوق الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والأرض، حيث قال الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] فإنه ليس المراد بالظرفية المعنى الحقيقي - أعني: التمكن - لأن الإله منزه عن التمكن، فيكون المراد التصرف والتأثير فيهما، والمعنى أنه لو كان المؤثر فيهما آلهة لفسدتا؛ أي: لم تتكونا، فالحق حينئذٍ أن الملازمة قطعية، والآية حجة قطعية؛ إذ تأثير الإلهين في تكونهما على سبيل الاجتماع، بأن يكون تكونهما بمجموع قدرتيهما، أو على سبيل التوزيع والتقسيم بأن يكون المؤثر في بعض منها إله، وفي بعض آخر إله آخر.

فنقول: لو أمكن إلهان مؤثران فيهما على سبيل التوزيع أو الاجتماع لأمكن التمانع بينهما، ضرورة كون كل منهما صانعًا تام القدرة، لكن إمكان التمانع محال لاستلزامه المحال، فلا يكون أحدهما صانعًا، وإذا لم يكن أحدهما صانعًا يلزم انعدام كل من السماء والأرض، وعدم وجوده إن كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الكل المستلزم لانعدام علته، أو انعدام البعض إن كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة.

فعلى تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم أن يفسد العالم؛ بمعنى ألا يوجد هذا المحسوس؛ لأن التعدد يستلزم إمكان التمانع المستلزم؛ لأن لا يكون أحدهما صانعًا المستلزم؛ لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع، وبعضًا على تقدير التوزيع؛ فمعنى: قوله: «فيلزم انعدام الكل... إلخ» أنه على تقدير أن يكون التأثير على سبيل الاجتماع، أو التوزيع يلزم عدم وجود الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعًا الذي يستلزمه إمكان التمانع الذي يستلزمه تعدد الصانع.

وبما حررنا لك ظهر أن ما قاله المحشي المدقق فيه أنه يجوز ألا يعدم كون أحدهما صانعًا، فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض، وإن أريد أنه يلزم انعدام الكل أو البعض بالإمكان، فانتفاء اللازم ممنوع ليس بشيء منشأه قلة التدبر، فإن عدم كون أحدهما صانعًا لازم لإمكان التمانع الذي هو لازم لإمكان التعدد كما لا يخفى، والفاضل الجلبي لم يحم حول المقصود فوقع فيما وقع.

واعلم أنه يمكن حمل قوله: «لا يقال: الملازمة قطعية» على هذا التوجيه، وحينئذٍ لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتأمل، هذا نهاية ما تيسر لي من تحرير الكلام، وتقرير المرام بعون الله الملك العلام.

(قوله: ويمكن أن يوجه الملازمة... إلخ) أي: يمكن توجيه الملازمة في الآية بحيث يفيد نفي تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقًا، سواء كان مؤثرًا بالفعل أو لا، وهو أن يقال: المراد بالفساد عدم التكون بالفعل، والمعنى: لو أمكن تعدد الواجب الذي من شأنه التأثير والإيجاد لم يكن العالم ممكنًا، فضلاً عن أن يكون موجودًا؛ لأن وجوده فرع إمكانه لكونه حادثًا وإلا؛ أي: وإن كان العالم ممكنًا حين تعدد الواجب لأمكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادرًا تامًا، وتحقق مصحح مقدوراتهما؛ أعني: إمكان المصنوع لكن إمكان التمانع محال لاستلزامه المحال على ما مرَّ، فلا يكون العالم ممكنًا؛ لأن إمكان التمانع لازم لمجموع الأمرين؛ أعني: التعدد وإمكان شيء من الأشياء، فإذا كان التعدد مفروضًا يلزم ألا يكون شيء من الأشياء ممكنًا حتى يلزم إمكان التمانع الذي هو محال.

وبما حررنا اندفع ما قيل: إن عدم إمكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبًا؛ لأن كون العالم واجبًا معلوم بطلانه مما سبق من كونه بجميع أجزائه حادثًا؛ إذ الواجب لا يكون حادثًا، ولا يخفى عليك أنه يمكن حمل ما نقله المحشي من «شرح المقاصد» على هذا التوجيه، بأن يكون المراد بقوله: «لم يتكون السماء والأرض» لم يمكن تكونهما، ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضي، وهذا ظاهر عند المتأمل.

(قوله: لو أريد باللازم... إلخ) نقل عنه تقرير الدليل هكذا لو وجد صانعًا لأمكن التمانع بأن يريد كل منهما إيجاد المصنوع على وجه الاستقلال، فأمكن ألا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة، وهي إرادة كل منهما لامتناع أن يوجد بهما أو بكل منهما أو بأحدهما، لكن حمل الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده. انتهى كلامه.

(قوله: لامتناع... إلخ) دليل لقوله: «فأمكن ألا يوجد المصنوع» ووجه البعد أن إرادة عدم التكون من الفساد خلاف الظاهر، فكيف يقيده بالإمكان، ثم يقيده بمنع وجود علته التامة.

(قوله: لتمَّ الأمر) يعني: لتمَّ أمر الدليل، وكونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعًا، أما الملازمة فلأن التعدد يستلزم إمكان التمانع، وهو يستلزم عدم التكون بالإمكان مع وجود العلة التامة. وأما انتفاء اللازم فلما تقرر من أن عدم المعلول مع وجود علته التامة ممتنع، وإلا لم يكن العلة التامة تامة.

* قال بعض المحققين: **(قوله: فاندفع ما قيل... إلخ)** قال بعض الأعلام: وعلى هذا بنى بعضهم برهانًا توحيديًا كما نقله الفاضل المحشي في «الحواشي النونية» حيث قال: ومنهم من استدل على ذلك، بأنه لو وجد إلهان، ويتصفان لا محالة بصفات الألوهية لكان نسبة جميع المقدورات إليهما على السوية؛ إذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية بالإمكان أو الحدوث، فيمكن قصدهما إلى إيجاد مقدور، وحينئذٍ إما أن يقع بهما، فيلزم مقدور بين قادرين وأنه محال أو أحدهما، فيلزم الترجيح بلا مرجح.

ثم قال: والأحسن أن يقال: لو كان في العالم صانعان لكان محتاجًا إلى كل منهما، أو مستغنيًا عنهما لكونهما مبدأين مستقلين، واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم. انتهى.

(قوله: فإنه ذهب إلى أن أفعال العباد... إلخ) ظاهر أن هذا يؤيد المنع، وليس كذلك؛ لأن الفعل وإن كان بمجموع القدرتين لكن لا يشك عاقل في كون قدرة العبد مغلوبة وناقصة، وهذا ليس كذلك فيما نحن فيه.

ألا يرى أنه لا يوجد كل ما أراد العبد بخلاف كل ما أراده الإله، فحينئذٍ إذا تعدد الإله يتصف كل منهما بقدرة غالبة، فكيف يقاس هذا على مذهب الأستاذ بعد تقدير تماميته، فليتأمل.

(قوله: وبما حررنا... إلخ) حاصله: إن عدم كون العالم واجبًا ملحوظ في الدليل، وإن كان متروكًا على أن المقصود هاهنا الاستدلال بالآثار على وحدة المؤثر، فلا وجه لهذا الجواز قطعًا، ولو شئت لصرحت به في الدليل بأن تقول: لو تعدد الواجب فإما أن يكون العالم واجبًا، وهو محال؛ إذ ثبت حدوثه بالبرهان؛ إذ يكون ممكنًا، وهو محال؛ لأنه يلزم إمكان التمانع... إلخ.

(قوله: ووجه البعد... إلخ) محصله: إن البعد من وجوه:

الأول: إرادة عدم التكون من الفساد مع أن الظاهر منه هو الخروج عن النظام المشاهد.

الثاني: تقييده بعده بقيد الإمكان.

الثالث: تقييده بعده أيضًا يمنع وجود العلة التامة.

هذا تقرير وجه البعد، لكن بحث قيه بعضهم بقوله: إن كلاً مما ذكر في توجيه البعد وجه بعد، أما الأول والثاني فلأن عدم التكون بالإمكان من محتملات اللفظ، وأما الثالث فهو وإن لم يكن من محتملات اللفظ؛ لكونه اعتبارًا من زائد لكن المعنى على ذلك قطعًا؛ إذ المراد من الصانع هاهنا هو الصانع التام القدرة على ما سبق، فتدبر.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: لجواز أن يوجد بأحدهما ابتداء)** يدل على أن الضمير في قوله: «وهو لا يستلزم... إلخ» راجع إلى إمكان التمانع، لكن الظاهر أنه راجع إلى عدم تعدد الصانع؛ أي: عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء المصنوع بأن يوجد.

(قوله: عند الأستاذ) اعلم أن فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها، وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها، وعند الأستاذ بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعًا بأصل الفعل، وعند القاضي على أن تتعلق قدرة الله

تعالى بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية، وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد. كذا في «شرح المقاصد».

(قوله: بأن يريد أحدهما... إلخ) وكذا يجوز أن يكون كل منهما مستقلاً بالقدرة، لكن أراد أحدهما وجوده فوجد، ولم يرد الآخر وجوده ولا عدمه.

(قوله: فهي حجة إقناعية) والملازمة عادية؛ لما مرَّ آنفًا من الاحتمالات.

(قوله: فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم... إلخ) فيه أنه يجوز ألا يعدم كون أحدهما صانعًا، فلا يلزم انعدام الكل بحدث والإرادة حادثة متعددة بتعدد المراد. كذا في «شرح المقاصد».

* قال المرعشي: **(قوله: فيه أنه يجوز ألا يعدم... إلخ)** قال بعض الأفاضل: وعدم كون أحدهما صانعًا بكون التمانع بينهما، فيجوز ألا يتحقق التمانع بينهما، فلا يعدم كون أحدهما صانعًا. انتهى.

أقول: الحق مع الخيالي؛ لأن إمكان التمانع يكفي في استلزام عدم تعدد الصانع كما صرح به الشارح، ولم يمنعه الشارح ولا الخيالي ولا المحشي، وإن كانت تلك الملازمة ممنوعة فما وجه سكوتهم عن منعها، فظهر أنها مسلمة، وكلام الخيالي مبني عليه، وغرضه دفع قول الشارح، وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع، فحاصل الدليل حينئذٍ أنه لو وجد صانعان مؤثران في العالم لأمكن التمانع.

وإذا أمكن التمانع لا يكون أحدهم صانعًا قادرًا لبرهان التمانع[1]، وإذا لم يكن أحدهما صانعًا قادرًا يفسد العالم، ينتج أنه إذا كان الصانع المؤثر في العالم متعددًا يفسد العالم بيان الملازمة الأخيرة أنه إذا لم يكن أحدهما صانعًا قادرًا، فإما أن يكون المفروض تأثيرهما على سبيل الاجتماع أو التوزيع أو التوارد.

وكلٌّ باطل فعلى الأول ينعدم كل العالم، وعلى الثاني بعضه، وعلى

---

(١) قال صلاح الدين الرومي: إن كان التمانع لا يستلزم إلا عدم تعدد الصانع في الواقع لبرهان التمانع.

التقديرين يفسد العالم، ولو أنا سلمنا أن استلزام إمكان التمانع عدم كون أحدهما صانعًا قادرًا ممنوع في الواقع، فهو لا يضر الخيالي؛ لأن الشارح لما سلمه ومنع استلزام عدم تعدد الصانع، أو استلزام إمكان التمانع على تقدير عدم استلزام تعدد الصانع انتفاء المصنوع، فأراد دفع هذا المنع على تقدير تسليم الملازمة الأولى، وإن لم تكن مسلمة في الواقع، فلو حمل الغير في هذا الكلام على معنى عدم العينية لم يصح الكلام.

* قال شجاع الدين: **(قوله: بأحدهما ابتداء)** بدون وقوع التمانع بينهما؛ لأن إمكان التمانع لا يستلزم وقوعه.

(قوله: وتمنع الملازمة) أي: لا نسلم أن تعدد الإله يستلزم التكوين بالفعل، ولما كانت هذه الملازمة مستدلاً عليها رجع المنع إلى مقدمة من دليلها.

(قوله: على تقدير) أي: على تقدير أن يراد بعدم التكون عدم التكون بالفعل.

(قوله: على آخر) أي: على تقدير أن يراد بعدم التكون، عدم التكون بالإمكان.

(قوله: إن أريد بالفساد) في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

(قوله: فتقريره) أي: تقرير قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ﴾ ... إلخ.

(قوله: فلأن من شأن الإله كمال القدرة) ولو كان تكون السماء والأرض بمجموع القدرتين لم يكن شيء من القدرتين كمال القدرة، فلم يكن شيء من الإلهين كامل القدرة، ومن شأن الإله كمال القدرة، فلم يكن شيء منهما إلهًا.

(قوله: عند الأستاذ) وهو أبو إسحاق الإسفرائيني، فإنه قال: **أفعال** العباد بمجموع القدرتين: قدرة الرب وقدرة العبد.

(قوله: ولا استحالة فيه) أي: في إرادة أحد الإلهين الوجود الحاصل بقدرة الآخر، وفي تفويض أحدهما إيجاد الأمور إلى الآخر.

(قوله: مطلقًا) أي: سواء كان مؤثرًا في السماء والأرض أو لا.

(**قوله: المتمكن فيهما**) أي: أن يكون الله تعالى متمكنًا في الأرض والسماء؛ لأنه تعالى منزه عن المكان.

(**قوله: فالحق**) أي: وإن كان الظاهر من الآية تعدد الصانع المؤثر في السماء والأرض فالحق... إلخ.

(**قوله: إذ التوارد باطل**) فليس وجود السماء والأرض تأثير كل واحد من الإلهين فيهما؛ أي: توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص.

(**قوله: فيلزم انعدام الكل**) إن كان تأثيرهما على سبيل الاجتماع.

(**قوله: أو البعض**) إن كان تأثيرهما على سبيل التوزيع.

(**قوله: عند عدم كون أحدهما... إلخ**) وعدم كون أحدهما صانعًا ببرهان التمانع، يرد عليه أن كون الملازمة قطعية حينئذٍ يستفاد من برهان التمانع، فلا يفيد قطع النظر عن برهان التمانع لا الآية؛ إذ لو قطع النظر عن برهان التمانع يحتمل أن توجد السماء والأرض بتأثيرهما باتفاقهما ولا يلزم الفساد، فتدبر.

(**قوله: لأنه جزء علة**) على تقدير أن يكون تأثيرهما على سبيل الاجتماع.

(**قوله: أو علة تامة**) على تقدير أن يكون تأثيرهما على سبيل التوزيع.

(**قوله: كلاً**) على تقدير تأثيرهما فيهما على سبيل الاجتماع.

(**قوله: أو بعضًا**) على تقدير تأثيرهما فيهما على سبيل التوزيع.

(**قوله: على الإطلاق**) أي: سواء حملت الآية الكريمة على نفي تقدير الصانع المؤثر في السماء والأرض، أو على نفي تعدد الصانع مطلقًا.

(**قوله: لو تعدد الواجب... إلخ**) هذه الآية على هذا المعنى إخراج لها عن الظاهر بالكلية من غير ضرورة، وهو مردود.

(**قوله: لم يكن العالم ممكنًا**) لكن العالم ممكن، بل موجود، فالواجب القادر ليس بمتعدد.

(**قوله: وإلا لأمكن... إلخ**) أي: ولو كان العالم ممكنًا على تقدير تعدد الواجب القادر على الكمال لأمكن التمانع للواجبين القادرين على الكمال،

لكن التمانع لا يستلزم المحال، فعلى تقدير تعدد الواجب القادر على الكمال لم يكن العالم ممكنًا، وهو المطلوب.

(قوله: لو أريد باللازم... إلخ) قال في الحاشية: يعني: يمكن أن يراد باللازم ذلك ويقدر الدليل، هكذا لو وجد صانعان لأمكن التمانع بينهما بأن يريد كل منهما إيجاد المصنوع، وعلى وجه الاستدلال أمكن ألا يوجد المصنوع مع وجود علته، وهي إرادة كل منهما لامتناع أن يوجد بهما أو بكل منهما أو بأحدهما، لكن حمل الفساد في الآية الكريمة على هذا المعنى مما لا يخفى بعده، فليتأمل.انتهى كلامه.

(قوله: لتم الأمر) أي: كون الملازمة قطعية.

(قوله: لكنه بعيد) أي: أن يراد باللازم عدم التكون بالإمكان مع وجود العلة التامة للتكون بعيد.

* **قال الشارح: [فإن قيل: مقتضى كلمة «لو» أن انتفاء الثاني في الزمان الماضي بسبب انتفاء الأول، فلا يفيد إلا الدلالة على أن انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد. قلنا: نعم بحسب أصل اللغة، لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان، كما في قولنا: «لو كان العالم قديمًا لكان غير متغير» والآية من هذا القبيل، وقد يشتبه على بعض الأذهان أحد الاستعمالين بالآخر، فيقع الخبط].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فلا يفيد إلا الدلالة.... إلخ)** فيكون المفهوم من الآية تعليل أحد الانتفائين الواقعين فيما مضى، المعلومين لك مع الآخر كقولك: لو جئتني لأكرمتك، ومبنى الاستدلال على الانتقال من المعلوم إلى المجهول[1].

---

(١) فحاصل الشبهة: إن مقتضى كلمة «لو» بيان سببية أحد الانتفائين المعلومين للآخر، ومدار الاستدلال على الانتقال من أحد الانتفائين المعلوم إلى الانتفاء الآخر المجهول فبينهما تدافع، وقد يقال في توجيه الشبهة حاصلها أن مقتضى كلمة «لو» انتفاء التالي لأجل انتفاء المقدم، ومدار الاستدلال على العكس.

(قوله: لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء.... إلخ) يوهم ظاهر عبارته أن هذا الاستعمال ليس على قانون اللغة، والآية الكريمة واردة على خلاف ما عليه أهل اللغة والعرف.

والحق أنه أيضًا من المعاني المعتبرة عند أهل اللغة الواردة في استعمالاتهم عرفًا، فإنهم يقصدون بها الاستدلال في الأمور العرفية كما يقال لك: هل زيد في البلد؟ فتقول: لا إذ لو كان فيه لحضر مجلسنا، فتستدل بعدم الحضور على عدم كونه في البلد، ويسمي علماء البيان مثله بـ«الطريقة البرهانية»[1] لكنه أقل استعمالاً من الأول، وإليه أشار بلفظ: «قد» الداخلة على المضارع المفيدة للقلة، ولعله أشار بقوله: «بحسب أصل اللغة» إلى ما ذكرنا.

وقد يقال: إن هذا الاستعمال متفرع على ما هو بحسب أصل اللغة بناءً على أن لو كما دلَّ على أن انتفاء الأول سبب لانتفاء الثاني، فربما يكون انتفاء الثاني معلومًا دون انتفاء الأول، فيدل عليه دلالة المعلول على العلة.

(قوله: فيقع الخبط) كما وقع لابن الحاجب حيث نظر[2] إلى الاستعمال

---

(١) ونظر أهل الميزان وأهل البيان على ما عليه العرف، ألا يرى أن الشيخ اعتبر في عقد الوضع الفعل، ولم يكتفِ بالإمكان؛ لأنه خلاف العرف واللغة.

(٢) نقل عن الشارح في الحاشية في توجيه الخبط هكذا حتى اعترض ابن الحاجب على ما هو المشهور، وهو أن «لو» لامتناع الثاني - أعني: الجزاء - لامتناع الأول - أعني: الشرط - يعني: إن الجزاء منتفٍ بسبب انتفاء الشرط بأن الأول سبب والثاني مسبب، وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب؛ لجواز أن يكون للشيء أسباب متعددة، بل الأمر بالعكس؛ لأن انتفاء المسبب يدل على انتفاء جميع أسبابه، فهي لامتناع الأول لامتناع الثاني.

ألا ترى أن قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ...﴾ [الأنبياء:٢٢] إنما سيق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الآلهة دون العكس، واستحسن المتأخرون رأي ابن الحاجب حتى كادوا أن يجمعوا على أنها لامتناع الأول لامتناع الثاني؛ إما لما ذكره، وإما لأن الأول ملزوم والثاني لازم، وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من غير عكس لجواز أن يكون اللازم أعم، وأنا أقول: منشأ هذا الاعتراض اشتباه أحد الاستعمالين بالآخر.

الثاني، فوجد كلمة «لو» أنها تدل على انتفاء الأول لانتفاء الثاني؛ أي: يعلم به ذلك، فاعترض على من قال: إنها لانتفاء الثاني لانتفاء الأول، بأن الأول ملزومًا والثاني لازم، وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم؛ إذ اللازم قد يكون أعم من الملزوم بل الأمر بالعكس، وقد عرفت الحق وهو أن كلا الاستعمالين ثابت.

وقد يقال في التوفيق: إن مَن قال: إنه لانتفاء الأول بسبب انتفاء الثاني نظر إلى السبب باعتبار العلم، ومن قال بالعكس فنظره إلى السبب بحسب الخارج.

وقد يقال: إن هذا النزاع راجع إلى أن المعتبر في الدلالة الزوم الكلي كما هو رأي أرباب المعقول، أو اللزوم في الجملة كما هو المعتبر عند أهل العربية وأرباب الأصول، وفيه تأمل.

* قال العصام: **(قوله: فإن قيل: مقتضى كلمة لو... إلخ)** يريد أن نظم الآية ليس استدلالاً حتى يستقيم ما سبق من أنه قطعي أو إقناعي، فالمباحث السابقة بمعزل عن التحصيل، وحينئذٍ محصل الجواب: إن نظم الآية يحتمل الاستدلال وبناء ما سبق عليه، وبهذا عرفت أنه يمكن حمل الآية على ما يغنيك عن مؤنة تصحيح الاستدلال.

وقيل: محصل السؤال أن الآية لا تدل إلا على انتفاء الآلهة في الأزمنة الماضية، والمطلوب الانتفاء مطلقًا، فزيد في الجواب أن الانتفاء في الماضي يثبت الانتفاء مطلقًا؛ إذ الحادث لا يصلح إلهًا، ولا يخفى عليك أنه انحراف عن سواء السبيل فتثبت، ولا تتبع إلا الدليل.

(قوله: فلا يفيد إلا الدلالة على أن... إلخ) الأولى: «فلا يفيد إلا أن» وقوله نعم بحسب أصل اللغة، لكن قد تستعمل حيث قابل الأصل بكلمة قد يدل على أنه أراد بالأصل الكثير الراجح، فجعل استعمال «لو» في الاستدلال أيضًا لغويًا، وقد دلَّ ظاهر كلامه في شرح التلخيص على أنه استعمال منطقي، ورده المحقق الشريف بأن القرآن لم ينزل إلا على لغة

العرب دون الاصطلاح، بل هذا الاستعمال أيضًا من اللغة إلا أن الأشيع هو الأول.

(قوله: هذا تصريح بما علم التزامًا) لم يرد الالتزام الميزاني حتى يناقش فيه، وينبغي بيان نكتة له إلا أن يقال: تركت لظهورها، وهو التحرز عن الغفلة؛ إذ الضمنيات لا وثوق عليها، ويحتمل أن يكون الوصف به ردًّا لظن الترادف؛ إذ لو كان مرادفًا للواجب لكان ذكره تكرارًا محضًا، ويمكن أن يقال: كفى فائدة لذكره معرفة صحة إطلاق القديم عليه تعالى، وليكن علي ذكر منك ينفعك في كثير مما يوقعك في ظن الإعادة دون الإفادة، وكأنه أراد بقوله: «هذا تصريح بما علم التزامًا» التنبيه على أنك مستغنٍ بعد إقامة البرهان على الوجوب عن إقامة البرهان على القديم، ولا يذهب عليك أنه إذا جعل القديم خبرًا بعد خبر كما عرفت أنه مرجح، وجعل تعريف المسند لقصره على المسند إليه لم يكن تصريحًا بما علم ضمنًا.

(قوله: إذ الواجب لا يكون إلا قديمًا) دليل على دعوى المتن وليس متعلقًا بقوله: «تصريح بما علم التزامًا» حتى يتجه أنه لا يتم؛ لأن الدليل لا يفيد إلا اللزوم في نفس الأمر، وهو لا يفيد العلم به التزامًا، وأن الواجب كالقديم من لوازم الله تعالى، فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات المشتهر بجميع صفات الكمال، نعم ظهر دليل آخر على أنه القديم وهو أن الذات لا يكون إلا قديمًا، وثبوت وحدته أيضًا تدل على قدمه وإلا لكان له صانع، فلا يكون صانع العالم واحدًا فتأمل.

وقوله: «إذ لو كان» أي: الواجب «حادثًا مسبوقًا بالعدم لكان وجوده حادثًا من غير ضرورة» يريد به: والتالي باطل، وإلا لم يكن محدثًا لجميع ما سواه، ويمكن أن يقال: وكان حادثًا لانفك عنه مقتضى ذاته، وهو وجوده، ولو كان ما وقع في كلام بعضهم أن الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجرد كون الواجب قديمًا لكان من قبيل توهم في غاية البعد، وهو ظن الأعم والأخص مترادفين، نعم لو كان نتيجة أن كل واجب قديم وكل قديم واجب لكان من قبيل ظن المتساويين مترادفين.

وما يقال: إن الواقع مبني على اصطلاح القدماء على جعل المتساويين

مترادفين يخرجه عن عدم الاستقامة، لكن فيما ذكره من قول «التبصرة» دليلاً عليه من أن الإيمان والإسلام من قبيل الأسماء المترادفة، وكل مؤمن مسلم وبالعكس، ثم بيَّن لكل منهما مفهومًا مغاير الآخر نظرًا لجواز أن يكون صاحب «التبصرة» ممن ظن الترادف بين المتساويين.

* قال الكفوي: (**قوله: في الاستدلال أيضًا لغويًا**) قال الحفيد: مورد الاستعمال الأول ما إذا كان انتفاء الشرط والجزاء معلومين، ومورد الاستعمال الثاني ما إذا كان انتفاء اللازم معلومًا وانتفاء الملزوم مجهولاً. انتهى.

(**قوله: حتى يناقش فيه**) بأن الالتزام يستدعي اللزوم الذهني، وهو ممنوع هاهنا.

(**قوله: التنبيه**) وفي هذا التنبيه تشنيع على[1] صاحب «العمدة» حيث أقام الدليل على كونه قديمًا بعد إثبات كونه واجب الوجود ولا حاجة إليه؛ لأن وجوب الوجود يستلزم القدم. كذا قال البابرتي، فتأمل[2] ولك أن تقول: فائدة التنبيه: الاعتذار لترك المصنف الاستدلال على القدم.

(**قوله: على أنك مستغنٍ**) فيه أن إقامة البرهان على الوجوب إنما تغني عن إقامة البرهان على القدم إن علم من الوجوب القدم، وسيصرح بأنه لا يعلم منه ذلك وإن لزم في نفسه، فتأمل.

(**قوله: وليس متعلقًا بقوله: تصريح... إلخ**) فيه أنه يبقى حينئذٍ قوله: «تصريح بما علم» التزامًا بلا دليل، بل لا يكون صحيحًا؛ إذ لا وجه للعلم التزامًا إلا استلزام الوجوب القدم، فلو لم يتم ذلك لم يكن القول المذكور صحيحًا في نفسه، فتأمل.

(**قوله: حتى يتجه... إلخ**) وأنت خبير بأن هذا لا يتجه بعد التوجيه بأنه

---

(١) قيل: بل أراد التشنيع على المصنف بأن دأبه الاختصار في المسائل، فلا يليق بحاله هذا التطويل، فتأمل.

(٢) وجه التأمل أن صاحب «العمدة» أراد بيان القدم بدليل مستقل تأكيدًا للمسألة وتحرجًا عن الغفلة؛ إذ لا وثوق بالضمنيات.

لم يرد الالتزام الميزاني كما سبق منه، اللهم إلا أن يقال: أراد رد الاتجاه بوجه آخر.

(قوله: وهو ظن الأعم والأخص مترادفين) قال في حاشيته على «شرح الشمسية»: وقد يكون ظن الترادف ناشئًا من اشتراك اللفظ؛ لأنه لما جعل المرادف قسيمًا للمباين والمعنى المشتهر للمباين المفارق في الذات مطلقًا توهم أن الترادف المقابل له يكفي فيه الاجتماع ولو في ذات، وحينئذٍ ظن الترادف بالمتساويين والأعم والأخص مطلقًا، ومن وجه على السواء، وليس ظن الترادف بين الأعم والأخص من وجه أضعف منه بين الأعم والأخص مطلقًا كما أنه أضعف من ظنه بين المتساويين كما ذكره السيد السند. انتهى.

فبين كلاميه في كتابيه تنافٍ، اللهم إلا أن يقال: ما ذكره في تلك الحاشية هو التحقيق عنده، وما ذكره هاهنا مبني على ما هو رأى غيره كالسيد السند، فتدبر.

(قوله: ممن ظن الترادف بين المتساويين) فيه أنه إن أراد أن صاحب «التبصرة» ممن ظن اتحاد المفهوم بين المتساويين يأباه بيانه المفهومين المتغايرين، وإن أراد أنه ممن ظن إطلاق الترادف على التساوي فهو لا ينافي غرض القائل وهو المحشي الخيالي.

* قال ولي الدين: **(قوله: وقيل... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

(قوله: وما يقال... إلخ) هذا رد على المحشي الخيالي.

قال الخيالي: **(قوله: فلا يفيد إلا الدلالة... إلخ)** أي: فيلزم أن يكون كلا الانتفاءين الماضيين مقررين، لكن يعلل الثاني بالأول بحسب الماضي، والمقصود: بيان تحقق الانتفاء الأول بحسب جميع الأزمنة بدليل تحقق الانتفاء الثاني.

(قوله: من غير دلالة على تعيين زمان) ولو سلم الدلالة على تعيين الماضي لتمَّ المقصود أيضًا؛ لأن الحادث لا يكون إلهًا.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: فيلزم... إلخ)** إذا كان كلمة

«لو» لا تفيد إلا الدلالة على أن انتفاء الثاني لانتفاء الأول في الزمان الماضي يلزم أن يكون كلا الانتفاءين الماضيين؛ أعني: انتفاء التعدد وانتفاء الفساد أمرين مقررين معلومين للسامع، لكن قصد بإدخال لو عليهما تعليل الثاني بالأول، كما أن قولك: «لو جئتني لأكرمتك» يدل على أن كلا الأمرين معلوم الانتفاء عند السامع، لكن انتفاء الثاني لأجل انتفاء الأول، وهو ليس بمقصود من الاستدلال، بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الأول بحسب جميع الأزمنة الماضية والحالية والاستقبالية، بدليل تحقق انتفاء الثاني المقرر عند السامع، والآية لا تفيده فلا يكون استدلالاً.

(قوله: ولو سلم الدلالة... إلخ) يعني: ولو سلم دلالة الآية على أن انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه لتمَّ المقصود؛ أعني: إثبات وحدة الصانع مطلقًا بدليل انتفاء الفساد في الماضي؛ لأنه إذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون ما جاء به التعدد في الحال والاستقبال حادثًا، والحادث لا يكون إلهًا فلا يكون ما جاء به التعدد إلهًا فيكون الصانع واحدًا.

* قال بعض المحققين: **(قوله: تمَّ المقصود)** قال بعض أرباب التحقيق: لكن الظاهر أن سوق الآية للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط مطلقًا، مع أنه استدلال بالنظر إلى السامعين الحاضرين المترددين في وحدانية البارئ تعالى، فلا معنى للاستدلال بالنظر إليهم بانتفاء الفساد في الماضي على انتفاء التعدد فيه، ثم ضم دليل آخر إلى تحصيل المطلوب، فالظاهر أن قول الشارح: «من غير دلالة على تعين زمان... إلخ» بيان للواقع.

* قال شجاع الدين: **(قوله: لأن الحادث... إلخ)** قال في الحاشية: يعني: لما دل على انتفاء تعدد الآلهة في الزمان الماضي تم المقصود؛ لأن تعدد الإله بعد الانتفاء في الزمان الماضي لو كان متعددًا في الآن أو في الاستقبال لكان حادثًا ولم يصلح أن يكون إلهًا. انتهى كلامه.

[قدم الله تعالى]

[القديم]

* **قال الشارح**: [(القديم) هذا تصريح بما علم التزامًا؛ إذ الواجب لا يكون إلا قديمًا؛ أي: ما لا ابتداء لوجوده؛ إذ لو كان حادثًا مسبوقًا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة، حتى وقع في كلام بعضهم: إن الواجب والقديم مترادفان، لكنه ليس بمستقيم؛ للقطع بتغاير المفهومين، وإنما الكلام في التساوي بحسب الصدق، فإن بعضهم على أن القديم أعم؛ لصدقه على صفات الواجب، بخلاف الواجب فإنه لا يصدق عليها، ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة، وإنما المستحيل تعدد الذوات القديمة].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: بما علم التزامًا)** إذ قد عرفت أن قول المصنف، رحمه الله: والمحدث للعالم هو الله تعالى في قوة أن يقال: هو الواجب الوجود، ومن المعلوم بالضرورة أن الواجب لا يكون إلا قديمًا.

وقد يناقش فيه بأنه إن أريد اللزوم الخارجي فمسلم، وأما اللزوم الذهني فلا، والمعتبر في الالتزام هو الذهني، إلا أن يراد بالالتزام ما لا يحتاج إلى إقامة البرهان على كونه قديمًا بعد العلم بوجود الواجب كمسئلة الوحدة وسائر الصفات.

ولعل هذا تعريض على صاحب «العمدة» حيث أقام البرهان على مسئلة القدم بعد إثبات كون الصانع واجب الوجود، وأنت خبير بأنه على هذا فاللائق تغيير الأسلوب؛ أي: عدم إيراد مسئلة القدم على نسق السابق واللاحق، تأمل.

(قوله: لكان وجوده من غيره[1]) وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة، أو الترجيح بلا مرجح.

---

(١) لو قال: «لكان لغيره مدخل في وجوده» لكان أسلم؛ لأن استعمال كلمة «من» في الفاعل شائع، وذلك غير ذلك بل اللازم مدخلية الغير.

(قوله: ليس بمستقيم..... إلخ) وتفسير الترادف بالتساوي[1] خلاف المتعارف.

(قوله: ولا استحالة.... إلخ) جواب دخل مقدر، كأنه قيل: لو كان القديم أعم يلزم تعدد القدماء، وأجيب بأنه لا استحالة.

* قال العصام: **(قوله: وإنما الكلام في التساوي بحسب الصدق)** أي: النزاع فيه، فإن بعضهم على أن القديم أعم؛ لصدقه على صفات الواجب، ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة، إنما المستحيل تعدد الذوات القديمة لا تعدد القدماء مطلقًا.

وفيه أن تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته؛ لأن علة الحاجة عند المتكلمين الحدوث، وهذا في المعنى قول بتعدد الذوات القديمة إلا أن يتنزل من القول بأن: «المحوج هو الحدوث» إلى القول بأن: «المحوج هو الإمكان»، وقوله: «وإنما المستحيل تعدد الذوات القديمة» الأولى: «إنما المستحيل وجود الذوات القديمة» أو «إنما المستحيل تعدد الذات القديم»، فافهم.

* قال الخيالي: **(قوله: لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين)** لأن قدماء المتكلمين يريدون بالترادف: التساوي.

قال في «التبصرة»: الإيمان والإسلام من قبيل الأسماء المترادفة، وكل مؤمن مسلم وبالعكس، ثم بين لكل منهما مفهومًا على حدة.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: قدماء المتكلمين... إلخ)** يعني: إن ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم، بأن يكون المراد به التساوي في الصدق دون ما هو المشهور من الاتحاد في المفهوم، فإن قدماء المتكلمين قد يريدون بالترادف التساوي في الصدق؛ حيث ذكر الشيخ أبو المعين أن الإيمان والإسلام من الأسماء المترادفة؛ بمعنى: إنه يصدق كل منهما على الآخر، ثم بيَّن لكل منهما مفهومًا على حدة.

---

(١) فسر الأخوان في عبارة «الكشاف» حيث قال: الحمد والمدح أخوان بالتساوي.

وما قيل من أنه يحتمل أن يكون لكل منهما أو لأحدهما معنيان أحدهما مشترك بينهما، والآخران متغايران، والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايران، فالتأييد ليس على ما ينبغي فمجرد احتمال؛ إذ ليس في عبارته ولا في عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الألفاظ المشتركة.

* قال شجاع الدين: **(قوله: بالترادف: التساوي)** فلا يرد عليه قول الشارح: «لكنه ليس بمستقيم».

* **قال الشارح: [وفي كلام بعض المتأخرين كالإمام حميد الدين الضرير ـ رحمه الله ـ ومن تبعه تصريح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، وقد استدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته؛ بأنه لو لم يكن واجبًا لذاته لكان جائز العدم في نفسه، فيحتاج وجوده إلى مخصص فيكون محدثًا؛ إذ لا نعني بالمحدث إلا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: بأن واجب الوجود لذاته هوالله تعالى وصفاته)** ومعني وجوب الصفات لذاته: إنها مستندة إلى ذاته تعالى بطريق الإيجاب[1]؛ بحيث يستقل الذات في الاتصاف بها لا بطريق الاختيار؛ لئلا يلزم كون الواجب محل الحوادث[2]، وما ثبت من كون الذات مختارًا إنما هو في غير الصفات.

(قوله: وقد استدلوا) يعني: كيف يكون القديم أعم، وقد استدلوا.... إلخ.

(قوله: إلى مخصص) ومرجح لجانب الوجود على العدم.

(قوله: إذ لا نعني بالمحدث إلا ما يتعلق.... إلخ) بمعنى أنه يحتاج في وجوده إلى غيره، فالصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثًا، فالآخر بمعنى

---

(١) وقالوا: إن الايجاب نقصان بالنسبة إلى غير الصفات من مصنوعاته، وأما بالقياس إلى صفاته فكمال، وأنت خبير بأن دعوى أن الإيجاب في الصفات كمال وفي غيرها نقصان مشكل، وتحكم بحت من قبيل التخصيص في الأحكام بالعقل.

(٢) بناء على ما هو المشهور من أن أثر المختار لا يكون إلا حادثًا.

الغير، ولا يلزم منه ألا يتعلق وجود الصفة القديمة بشيء أصلاً حتى تلزم الجهالة، نعم تلزم الجهالة على ظاهر كلامهم.

قال الفاضل المحشي: وإن قالوا: كلامنا في القديم بالذات والصفات ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات. تمَّ كلامه.

يعني: وإن صحَّ قولهم: «إن كل قديم فهو واجب لذاته» بناءً على أن مرادهم بالقديم هو القديم بالذات، لكن لايصح منهم الحكم بوجوب الصفات، وأنت خبير بأن القول بوجوب الصفات بمعنى عدم الاحتياج إلى غير الذات مما لا خفاء في صحته على أصل الأشاعرة.

* قال العصام: **(قوله: تصريح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته)** أقول: منشؤه إما التلبيس خوفًا من القول بإمكان الصفات الموجب لحدوثها بناء على أصلهم من أن كل ممكن حادث، وإما الالتباس.

أما تحرير الأول: فبأن يقال: لما كان الواجب لذاته بمعنيين:

- **الواجب بحقيقته**: بأن تكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته.
- **والواجب بموصوفه**: بأن تكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلاله به.

وضع أحدهما مكان الآخر في القول بأن الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل أنه هل الصفات واجبة لذواتها لم يكن لقائل بأن يجيب عنه بنعم، ويظهر أمر التلبيس.

وأما تحرير الثاني: فبأن يقال: لما كان اقتضاء الواجب وجوده جعل وجوده واجبًا توهم أن اقتضاءه العلم مثلاً يقتضي كون العلم واجبًا، وفرق بينهما بأن اقتضاء الواجب وجوده يوجب غناءه في وجوده عن موجود غيره، واقتضاؤه وجود العلم يوجب احتياج العلم إلى موجود غيره.

(قوله: واستدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته) في الكلام إيجاز؛ أي: استدلوا على وجوب الصفات بأنها قديمة، وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته، واستدلوا على هذه الكبرى بأنه لو لم يكن واجبًا لذاته... إلخ.

※ قال الكفوي: **(قوله: واستقلاله به)** أي: استقلال موصوفه باقتضاء وجوده.

※ قال الخيالي: **(قوله: تصريح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته)** يرد على ظاهره أن كل صفة محتاجة إلى موصوفها، فكيف تكون واجبة لذاتها؟ وسيجيء تأويله.

(قوله: إذ لا نعني بالمحدث إلا ما يتعلق... إلخ) هذا يدل على أن وجود الصفة القديمة لا يتعلق بإيجاد شيء، وهذه جهالة بيِّنة، وإن قالوا: كلامنا في القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات.

※ قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: يرد على ظاهره... إلخ)** أي: يرد على ما هو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من أن وجود الصفات كوجود الواجب، مقتضى ذاتها من غير احتياج إلى شيء، فيرد عليه أن كل صفة محتاجة في وجودها إلى موصوفها، فكيف تكون واجبة لذاتها.

(قوله: وسيجيء تأويله) أي: تأويل التصريح المذكور، وهو أن المراد من كونها واجبة لذاتها أنها واجبة لذات الواجب تعالى؛ بمعنى أن ذاته تعالى كافية في اقتضائها من غير احتياج إلى أمر، ومآله أنه تعالى موجب في صفاته؛ لئلا يلزم كونه محل الحوادث، ولا شك أن الواجب الذاتي بهذا المعنى؛ أعني: عدم الاحتياج إلى الغير لا ينافي احتياجها إلى موصوفها، فحينئذ لا يرد ما ذكر، وهذا حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد على باطنه؛ لأن معنى كون الشيء موجودًا بذاته ألا يحتاج إلى الغير في وجوده أصلاً، لا بمعنى عدم الاحتياج إلى شيء أصلاً، فتكون الصفات واجبة؛ لأنها ليست غير الذات. انتهى كلامه.

وأنت خبير بأن هذا التأويل مع عدم تماميته في نفسه لتوقفه على القول، بأن الإيجاب ليس نقصًا في صفاته، وبأن قولهم: «علة الاحتياج هو الحدوث دون الإمكان» إنما هو في غير الصفات، وأن قولهم: «كل ممكن حادث» إنما هو فيما إذا كان صادرًا بالقصد والاختيار، وكل ذلك تخصيص في أحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له؛ لأن ضمير قوله: «لذاته» راجع إلى الموصول

في الواجب، وكما أن حمل الله عليه يجعله واجبًا لذاته كذلك حمل الصفات عليها يجعلها واجبة لذاتها بلا تفاوت، لا يطابقه الاستدلال المذكور، فإن قوله: «لكان جائزًا» لعدم في نفسه صريح في أن المراد أن كل ما هو قديم، فهو واجب لذاته؛ بمعنى أن ذاته وحقيقته يقتضي لوجوده من غير احتياج إلى شيء أصلاً؛ إذ جواز العدم في نفسه إنما يقابل الوجوب بهذا المعنى.

(قوله: هذا يدل على أن وجود... إلخ) يعني: إن قولهم: «إن المحدث ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر» يدل على أن الصفات القديمة لا يتعلق وجودها بإيجاد شيء لعدم كونها محدثة، وهذه جهالة بينة، فإن بداهة العقل حاكمة بأن الصفات محتاجة في وجودها إلى موصوفها.

فإن قلت: ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة إلى وجود الموصوف لا الاحتياج إلى إيجاده، وإلا لزم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة.

قلت: ليس المراد بالإيجاد هاهنا الإخراج من العدم إلى الوجود، فإنه غير لازم من الاحتياج إلى المخصص بل مدخلية في الوجود بل اقتضاء الوجود، ولا شك أن وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوف وجودها هذا.

ويرد على الاستدلال بحث قوي، وهو أن الاحتياج إلى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث؛ بمعنى سبق العدم عليه الذي هو منافٍ للقدم؛ بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، لجواز أن يكون ذلك الاقتضاء بطريق الإيجاب، وما ذكروا من أن كل ما هو محتاج في وجوده إلى شيء، فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على إطلاقه بل فيما إذا كان صادرًا عنه بالاختيار، والتمسك بأن كل ما سوى الله حادث، والمحتاج إلى الحادث حادث لا يجدي نفعًا؛ لجواز أن يكون المخصص أمرًا عدميًا أزليًا.

قال بعض الفضلاء: الجهالة البينة إنما يلزم إذا كان محمولاً على ظاهر كلامهم، أما إذا كان محمولاً على التأويل المذكور، ويكون المراد أنه لو لم يكن واجبًا لذاته؛ أي: لذات الواجب لكان محتاجًا إلى مخصص مباين مفارق، فيكون محدثًا؛ إذ لا نعني بالمحدث إلا ما يكون محتاجًا في وجوده إلى إيجاد شيء آخر مغاير له، والصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثه فلا

تلزم الجهالة البينة؛ إذ لا يلزم منه ألا يتعلق وجودها بإيجاد شيء أصلاً. انتهى كلامه.

ولا يخفى عليك أن هذا التوجيه مع استلزامه استدراك قوله، وإلا لكان جائزًا في نفسه بل يأبي عنه، أو مع ورود الاعتراض السابق عليه، يرد عليه أنا لا نسلم أنه لو لم يكن واجبًا لذاته تعالى لكان محتاجًا إلى مخصص مباين مفارق، لم لا يجوز أن يكون محتاجًا إلى أمر ليس غير الذات ولا عينه، كأن يكون قديمًا صادرًا عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة بذاته تعالى، فلا يلزم حدوثه ولا كونه واجبًا لذاته، تأمل فإنه من مطارح الأذكياء.

(قوله: وإن قالوا... إلخ) يعني: إن قالوا في دفع الجهالة المذكورة: إن المراد بقولنا: «كل ما هو قديم فهو واجب لذاته» القديم بالذات، وهو ما لا يكون محتاجًا إلى شيء أصلاً، والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها إلى موصوفها، فيكون داخلة في كون وجودها متعلقة بإيجاد شيء فلا يلزم الجهالة، فيرد عليهم أنه لا يثبت حينئذٍ حكمهم بأن الصفات واجبة بالذات؛ لعدم كونها قديمة بالذات.

※ قال بعض المحققين: **(قوله: إنها واجبة لذات الواجب... إلخ)** فإن قلت: كيف يصح إرادة لذات الواجب من قوله: «لذاتها»؟

قلت: يراد من ذاتها أمر غير مغاير له الصفات، وذات الواجب كذلك، أو يراد بذات الصفات موصوفها الذي هو ذات الواجب كما ذكر هذا بعضهم، ويحتمل أن يراد بذات الصفات صاحبها الذي هو ذات الواجب يحمل الذات على معنى الصاحب، فتدبر.

(قوله: لأنها ليست غير الذات... إلخ) أي: لأنها وإن كانت محتاجة إلى ذات الواجب، لكن يصدق عليها أنها غير محتاجة إلى الغير؛ لأنها ليست... إلخ.

(قوله: وكل ذلك تخصيص في الأحكام العقلية... إلخ) هذا أحد وجهي عدم التمامية.

قال بعضهم: ولكن أنت تعلم أنه يمكن جعل تلك الأحكام من الرأس

أحكامًا كلية، بأن يقال: الحكم الكلي العقلي ليس أن الإيجاب مطلقًا على الله نقص، حتى يلزم استثناء الصفات، ويلزم عليه التخصيص في الحكم العقلي، بل الحكم العقلي الكلي هو أن إيجاب ما ليس عدمه نقصًا نقص، ولا حاجة فيه إلى تخصيص واستثناء، وكذا الحكم العقلي ليس أن علة الاحتياج هو الحدوث بل أن علة احتياج ما هو غير المحتاج إليه هو الحدوث، والصفات ليست غير المحتاج إليه، وكذا الحكم الكلي ليس أنه ممكن مطلقًا حادث، بل أن كل ممكن يغاير الواجب حادث، والصفات ليست مغايرة، فعلى هذا لا يلزم تخصيص واستثناء في الأحكام العقلية، فتأمل. انتهى.

(قوله: يدل على أن الصفات القديمة لا يتعلق وجودها بإيجاد شيء... إلخ) لقائل أن يقول: القول المذكور لا يدل على هذا، بل إنما يدل على أن الصفة القديمة لا يتعلق وجودها بإيجاد شيء تغايره الصفة حيث ذكروا في ذلك القول لفظة آخر، والموصوف ليس شيئًا آخر مغايرًا للصفة؛ لأن الصفات ليست غير الذات، فاندفعت الجهالة عنهم، ويدل على ما ذكرنا أنهم ذكروا القول المذكور في حيز الاحتياج إلى المخصص، ولا شبهة في كون المخصص أمرًا مغايرًا للمحدث.

(قوله: بل يأبى عنه) وذلك لأن هذا الجزاء ليس مختصًا بالشرط المذكور؛ أعني: لو لم يكن واجبًا لذات الواجب؛ إذ لو كان واجبًا لذات الواجب لكان أيضًا جائز العدم في نفسه، فعدم الاختصاص المذكور يدل على أنه لا يؤول الواجب لذاته بالواجب لذات الواجب، بل يبقى على ظاهره؛ أعني: ما يكون ذاته مقتضية لوجوده من غير حاجة إلى شيء أصلاً؛ إذ يكون حينئذٍ اختصاص الجزاء بالشرط صحيحًا بلا تجاوز إلى نقيض الشرط.

* قال شجاع الدين: **(قوله: وسيجيء تأويله)** أي: في كلام الشارح في شرح قول المصنف: «لا هو ولا غيره» فاطلبه.

ثم **(قوله: لا يتعلق بإيجاد شيء)** أي: لا يحتاج وجودها إلى شيء.

(قوله: وهذه جهالة بيِّنة) أي: عدم احتياج صفات الله في وجودها إلى غيرها؛ لأن الصفة محتاجة في وجودها إلى موصوفها بديهة واتفاقًا.

(قوله: قالوا كلامنا في القديم) أي: قالوا: كل ما هو قديم فهو واجب لذاته، والقديم بالذات هو الموجود الذي لا يحتاج في وجوده إلى غيره.

(قوله: بوجوب الصفات) أي: بكون الصفات واجبة لذاتها.

* **قال الشارح**: [ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية، والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى، فأجابوا بأن كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة، وهذا كلام في غاية الصعوبة، فإن القول بتعدد الواجب لذاته منافٍ للتوحيد، والقول بإمكان الصفات ينافي قولهم بأن كل ممكن فهو حادث، فإن زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم، وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب، فهو قول بما ذهبت إليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث إلى الذاتي والزماني، وفيه رفض لكثير من القواعد، وسيأتي لهذا زيادة تحقيق].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فيلزم قيام المعنى بالمعنى)** ومنهم من جوَّز ذلك في غير المتحيز، وإنما الممتنع قيام العرض بالعرض؛ لأن معناه التبعية في التحيز، والعرض لا يستقل بالتحيز حتى يتبعه غيره فيه.

(قوله: وهذا كلام.... إلخ) أي: القول باشتراك وجوب الوجود بين الذات والصفات كلام في غاية الصعوبة؛ إذ لو قلنا بالاشتراك يلزم تعدد الواجب لذاته فينافي التوحيد، وإلا يلزم إمكان الصفات فينافي قولهم: «كل ممكن محدث» أو القول بقدم الصفات؛ لأنها إن كانت حينئذٍ واجبة لزم الأمر الأول، وإن كانت ممكنة لزم الأمر الثاني.

بل نقول: إن القول بوجود الصفات في غاية الصعوبة[1]؛ إذ لو قلنا بقدمها فذاك، وإلا فيلزم كون الذات محل الحوادث.

وقد يقال: إن القول باشتراك الوجوب بالمعنى الذي مرَّ ذكره لا ينافي التوحيد، وأنت خبير بأن هذا في الحقيقة قول بإمكان الصفات.

* قال العصام: **(قوله: ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها**

---

(١) أي: القول بوجود الصفات القديمة في غاية الصعوبة؛ للزوم أحد الأمرين المذكورين.

لكانت باقية) لم يوجبوا من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى؛ لأن الوجوب أمر اعتباري، بخلاف البقاء فإنهم زعموا أنه أمر موجود حتى أوقعهم في القول بعدم بقاء الأعراض.

فإن قلت: الاعتراض يرد على قدم الصفات أيضًا ولا يختص بوجوبها فلِمَ خُص؟

قلت: زعم المعترض أنها لو لم تكن واجبة لكانت محدثة، فورود الاعتراض يختص بتقدير كونها واجبة، ولا يخفى أن كلام المعترض لو تم لبطل قدم الصفات أيضًا لجريان الدليل في نفي القدم أيضًا.

(قوله: وأجابوا بأن كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) بخلاف العرض؛ فإنه لو بقي لكان باقيًا ببقاء هو غيره؛ إذ لو كان البقاء عينه لما انفك عنه، وقد انفك عنه في زمان حدوثه، ويرد عليه أن صفة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعالم، فإنه يقتضي زيادة العلم، فالقول بتجويز كون البقاء نفس الباقي يهدم الاستدلال على زيادة الوجود، والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدأ الاشتقاق.

(قوله: وهذا الكلام في غاية الصعوبة) أي: القول بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة، فإنه منافٍ للتوحيد الذي هو أصل الإيمان، بخلاف القول بإمكان الصفات؛ لأنه ليس في تلك الصعوبة؛ لأنه لا ينافي إلا قولهم بأن كل ممكن فهو حادث، وهذا ليس مما يتوقف عليه الإيمان، فلا صعوبة فيه إلا لزوم مخالفتهم، فالالتجاء في دفعه إلى القول بالوجوب لذاته كالالتجاء من السحاب إلى الميزاب، ومن لم يعرف مقصود الكلام قال: لا وجه لقوله: «والقول بإمكان الصفات... إلخ» في بيان صعوبة القول بوجوبها.

فقال في توجيهه ما شاء: ولك أن تجعل قوله: «وهذا كلام في غاية الصعوبة» بمعنى: إن الكلام في صفاته تعالى كلام في غاية الصعوبة؛ لأنه لا يصح القول بوجوبها ولا القول بإمكانها، وقوله: «فإن زعموا» أنسب بهذا المعنى، وكأنه جرَّأ القائل بتعدد الواجب لذاته توهم أن المستحيل تعدد الذوات الواجبة لا تعدد الواجب بإثبات ذات واجبة وصفات واجبة قياسًا على

ما قيل في قدم الصفات، وقوله: «وسيأتي لهذا زيادة تحقيق» يعني به ما ذكره في تحقيق أن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها.

* قال الخيالي: **(قوله: باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة)** وأما الأعراض فبقاؤها غيرها؛ لانفكاكه عنها حال الحدوث، لكن يرد أن البقاء يضاف إلى الصفة، فكيف يكون نفس المضاف إليه؟ فإن أرادوا بكونه نفسًا عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي على ما سيجيء في التكوين، فلِمَ لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الأعراض حتى لا يلزم تجددها؟.

* قال عبد الحكيم السيالكوت: **(قوله: وأما الأعراض... إلخ)** يعني: وأما ما قالوا من أن الأعراض غير باقية؛ لأن بقاؤها يستلزم قيام المعنى بالمعنى، فلأن بقائها غيرها لانفكاكه عنها في حال الحدوث، فإنها في أول زمان الحدوث موجودة، وليست بباقية ضرورة أن البقاء إنما يحصل في الزمان الثاني؛ لأنها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني، واستمراره على ما سيجيء في الشرح.

(قوله: لكن يرد أن البقاء... إلخ) يعني: يرد على قوله بأن بقاء الصفة نفسها أنه إن أريد بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم، فذلك مما لا يخفى فساده؛ لأن البقاء يضاف إلى الصفة، فيقال: بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف إليه بحسب المفهوم؟ وكذا يقال: صفة باقية، وصيغة الباقي يقتضي زيادة البقاء كالعالم يقتضي زيادة العلم.

وإن أريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي؛ بمعنى أنه ليس في الخارج أمر وراء الصفة يسمى بالبقاء، بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها إلى الزمان الثاني، فلا شك في صحته لكن لم لم يجوزوا نسبة البقاء بهذا المعنى في الأعراض، ولم لم يقولوا بأن الأعراض باقية ببقاء هو نفسها؛ بمعنى أنها ليست في الخارج إلا الأعراض، وأما البقاء فليس أمرًا موجودًا في الخارج زائدًا حالاً فيها كحلول السواد في الجسم، بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها إلى الزمان الثاني، حتى لا يلزم القول بتجدد الأعراض في كل آن الذي هو مصادم لمشاهدة الحس.

وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث وحصول الاتصاف به بعد إنما يفيد الزيادة في العقل لا في الوجود الخارجي، بأن يكون للأعراض وجود فيه وللبقاء وجود آخر أيضًا، فإن تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج؛ لجواز تجدد الاتصاف بالأمور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج كمعية البارئ تعالى مع الحوادث، فإنه متصف به مع كونها موجودة في الخارج، وإلا لزم كونه محل الحوادث، تأمل فإنه دقيق!

(قوله: على ما سيجيء) في التكوين؛ حيث قال: «مَن قال: إن التكوين عين المكون» أراد أن الفاعل إذا فعل شيئًا فليس هاهنا إلا الفاعل والمفعول، وأما المعنى الذي يُعبر عنه بالتكوين والإيجاد ونحو ذلك، فهو أمر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل إلى المفعول ليس أمرًا محققًا مغايرًا للمفعول في الخارج.

* قال بعض المحققين: **(قوله: وكونها منفكة... إلخ)** جواب عما يقال: إن قياس بقاء الأعراض على بقاء الصفات قياس مع الفارق، فإن بقاء الصفات لا ينفك عنها أصلاً بخلاف بقاء الأعراض، فإنه ينفك عنها حال الحدوث، فليكن بقاء الأعراض أمرًا زائدًا في الوجود الخارجي عن الأعراض، وإن لم يكن بقاء الصفات أمرًا زائدًا عليها فيه.

ثم المطابق لعبارة المحشي الخيالي أن يقول بدل قوله: «وكونها منفكة عن البقاء»: وكون البقاء منفكًا عنها، لكنه أشار إلى أن انفكاك البقاء عنها ليس بمعنى قيامه بشيء آخر كما هو المتبادر بل بمعنى عدمه، فهو في الحقيقة انفكاك الأعراض عن البقاء لا على العكس، فتأمل.

* قال شجاع الدين: **(قوله: وأما الأعراض... إلخ)** جواب دخل مقدر، وهو أن يقال: هذا المنع بعينه وارد على دليلهم على تجدد الأعراض؛ أي: لا نسلم أنه لو كانت الأعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض، لِمَ لا يجوز أن تكون الأعراض باقية ويكون البقاء نفسها لا معنى زائدًا عليها؟ فلا يلزم قيام العرض بالعرض، والسند مساوٍ للمنع.

وحاصل الجواب: إبطال للسند المساوي، وهو إبطال كون بقاء

الأعراض نفسها، وثبات بقاء الأعراض غيرها، فلو كانت باقية يلزم قيام العرض بالعرض.

(**قوله: فبقاؤها غيرها**) والبقاء معنى، فلو كانت الأعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض، وهو باطل، فلم يجز كون الأعراض باقية فتكون متجددة.

(**قوله: لكن يرد... إلخ**) هذا إبطال كون البقاء نفس الصفة بأن البقاء مضاف إلى الصفة، والمضاف لا يكون نفس المضاف إليه، فهذا الاعتراض إبطال للسند المساوي.

(**قوله: فإن أرادوا... إلخ**) أي: إن أرادوا بالسند ـ وهو كون بقاء نفس الصفة ـ ألا يكون البقاء موجودًا زائدًا على الصفة لم يرد عليه إبطال، لكن يرد على دليل تجدد الأعراض هذا المنع مع السند المذكور بعينه، بأن يقال: لا نسلم أنه لو كانت الأعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض لِـمَ لا يجوز أن يكون البقاء نفس العرض؛ بمعنى: ألا يكون البقاء موجودًا زائدًا على الأعراض، فلا يلزم من بقاء الأعراض قيام العرض بالعرض، فلا يتم دليلهم على تجدد الأعراض؟.

(**قوله: عدم الزيادة**) أي: ألا يكون البقاء موجودًا زائدًا على الصفة.

(**قوله: بهذا المعنى... إلخ**) أي: بمعنى ألا يكون بقاء الأعراض موجودًا زائدًا عليها.

[الصفات المعنوية]
[الحي القادر، العليم السميع، البصير الشائي، المريد]

* **قال الشارح**: [(الحي القادر، العليم السميع، البصير الشائي) أي: المريد؛ لأن بداهة العقل جازمة بأن محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الأفعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات، على أن أضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها، وأيضًا قد ورد الشرع بها، وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد، بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: الحي)** قد يقال: إن هذا كالقديم في اللزوم مما سبق، فالفرق تحكم.

قيل: إن المبرهن هو المجموع دون كل واحد، على أن المذكور في معرض الدليل هو التنبيه.

(قوله: لأن بداهة العقل جازمة. .... إلخ[1]) فيه تأمل؛ إذ البعض منها كالسمع والبصر مما لا يستقل العقل فيه بالإثبات، ولذا لم يثبتها الحكماء.

---

(١) لا خفاء في أن دعوى البداهة في هذه المقدمة لا توجب البداهة في المسئلة المذكورة؛ إذ هي في الحقيقة كبرى للصغرى المطوية هكذا؛ لأنه محدث العالم الشاهد على الوجوه المذكورة، وكل ما شأنه كذلك فهو متصف بهذه الصفات على أن كون مسئلة الفن بديهية جائز.

واعلم[١] أن المقصود ههنا بيان جريان المشتقات عليه تعالى، وأما أن مبادئ المشتقات هل هي موجودة، فمسئلة أخرى سيجيء بيانها مفصلة.

(قوله: على أن أضدادها . . . . إلخ) دليل إقناعي غير قطعي؛ إذ بعد تسليم أن لها بأسرها أضدادًا، فلا نسلم أنها نقائص مطلقًا، ولو سلم فلا نسلم أن من خلا عنها يجب الاتصاف بالأضداد؛ إذ الخلو عن أحد الضدين لا يوجب الاتصاف بالآخر، وقد يستدل بما هو أهون منه، وهو أن المتصف بها أكمل ممن لا يتصف بها، فلو خلا الذات عنها يجب أن يكون الإنسان أكمل منه تعالى عن ذلك علوا كبيرًا، ولا خفاء في أن هذا أيضًا غير قطعي كما لا يخفى[٢].

(قوله: قد ورد الشرع بها) أي: بهذه الصفات المذكورة كلها كما يقتضيه السوق، وليس شيء من الصفات المذكورة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه، فيصح التمسك بالشرع فيها، لكن قوله: «ببعضها مما لا يتوقف. . . . إلخ» مشعر بأن البعض من الصفات المذكورة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه[٣]، ورجع الضمير إلى مطلق الصفات المذكورة في الضمن لا يخلو عن التكلف.

(قوله: ونحو ذلك) كالعلم والقدرة والإرادة، وقد يمنع توقف الشرع على العلم، والظاهر: التوقف[٤].

❋ قال العصام: **(قوله: الحي، القادر، العليم، السميع، البصير، الشائي)** أي: المريد أجرى عليه تعالى هذه الأسماء مع أنه يتكفل بمعرفتها إثبات مبادئ هذه الأسماء فيما بعد، ولم يكتفِ به؛ لأن الدليل على ثبوت الصفات إطلاق هذه الأسماء عليه تعالى في لسان الشرع، وبداهة أنه لا

---

(١) دفع دخل مقدر، وهو أن ما ذكره إنما يدل على قادريته تعالى وعالميته مثلاً، أما أن لها مبادئ موجودة قائمة به على ما هو المذهب فلا.

(٢) لا خفاء في أن اختلاف العلماء في أن علة البقاء علة الوجود ناظر إلى التغاير حقيقة، ودفعه غير خفي.

(٣) يقال: إن القول بورود الشرع بها لا يستلزم صحة التمسك به على القطع واليقين، تأمل.

(٤) قال في «التلويح»: ثبوت الشرع يتوقف على الإذعان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه، وعلى التصديق بنبوة النبي ﷺ بدلالة معجزاته.

معنى للعالم بدون العلم وهكذا، وقدم الحي مع تأخير الحياة عن العلم والقدرة في عد الصفات على طبق إثبات الصفات في كتب الفن حيث أخر فيها إثبات الحياة عن إثباتهما لداعي أن الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة؛ لضرورة أن من يكون عالـمًا قادرًا يكون حيًّا؛ لأن العلم والقدرة يتوقفان على الحياة، ولم يعرف تلك الصفات الست؛ لأن تعريف مبادئها فيما بعد يغني عن تعريفها، ولم يعكس مع أن تقدم ذكرها يدعو إليه؛ لأن تعريفها لا يغني عن تعريف مبادئها؛ لأن تعريف المشتق لا يفيد معرفة مبدأه؛ إذ حمل المشتق على المشتق لا يوجب اتحاد مبدئهما كما يشهد به حمل الكاتب على الضاحك.

(قوله: لأن بديهة العقل جازمة... إلخ) نوقش في شهادة العقل؛ لثبوت السمع والبصر للإتقان في الفعل، ويمكن دفعه بأن الأفعال المتقنة المتعلقة بالمبصرات وإجابة الأدعية وإظهار الأفعال على طبق طلب الحاجات تدل على السمع والبصر.

(قوله: على أن أضدادها نقائص) إنما يتم لو لم يجز خلو الشيء عن الأضداد، ومنع بأن الهواء خالٍ عن الألوان والطعوم كلها.

(قوله: وأيضًا قد ورد الشرع... إلخ) لإحكام الدليل المذكور بأنه تأيد بالسمع فلا تحوم حوله تهمة تلبس الوهم، ولا يرد على جعل التوحيد مما لا يتوقف عليه الشرع أنه لولا التوحيد لم يكن إثبات الشرع؛ إذ لمنكر الشرع أن يقول: هذا الشرع ليس في حقي؛ لأنه ليس من إلهي؛ لأنا نقول: تثبت المعجزة أنه من إلهه، وجعل الكلام مما يتوقف عليه الشرع لا يتجه عليه أنه كثيرًا ما كان ثبوت الشرع بالإلهام فلا يتوقف على الكلام؛ لأن ثبوت شرع نبينا ﷺ علم بالكلام؛ لأنه مستند إلى القرآن.

* قال الكفوي: **(قوله: ولم يكتفِ به)** أي: بإثبات المبادئ.

(قوله: لداعي أن الدليل) متعلق بقوله: «آخر فيها».

(قوله: لضرورة أن من يكون... إلخ) تعليل لقوله: «إن الدليل».

(قوله: لأن العلم... إلخ) تعليل لقوله: «وقدم الحي».

(قوله: ولم يعرف) أي: لم يعرف الشارح.

(**قوله: إنما يتم لو لم يجز... إلخ**) وأيضًا إنما يتم لو ثبت أن الصمم والعمى ضدان لهما وهو ممنوع، بل هما عدما ملكة لهما، وأيضًا إنما يتم لو ثبت أنه تعالى منزه عن النقائص كلها، والعمدة في إثباته الإجماع، فليعول عليه في هذه المسألة ابتداء. هكذا في «المواقف».

وقال الشارح في «شرح المقاصد»: **حاصل الاستدلال**: إنه تعالى حي، وكل حي يصح كونه سميعًا بصيرًا، وكل ما يصح للواجب تعالى من الكمالات يثبت بالفعل لبراءته عن أن يكون له ذلك بالقوة والإمكان، وعلى هذا التقرير لا يحتاج إلى بيان أن الصمم والعمى ضدان لهما، وإن من يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها أو عن أضدادها، لكن لا بد من بيان أن الحياة في الغائب أيضًا تقتضي صحة السمع والبصر وإلا وضح في بيانه ما أشار إليه الإمام حجة الإسلام أنه لا خفاء في أن المتصف بهذه الصفات أكمل ممن لا يتصف بها، فلو لم يتصف البارئ تعالى بها لزم أن يكون الإنسان بل غيره من الحيوانات أكمل منه، وهو باطل قطعًا.

ثم قال: وأما الاعتراض بأنه لا سبيل إلى استحالة النقص والآفة على البارئ تعالى سوى الإجماع المستندة حجيته إلى الدلالة السمعية، ولا خفاء في ثبوت الإجماع وقيام الأدلة السمعية القطعية على كونه تعالى حيًّا سميعًا بصيرًا، فأي حاجة إلى سائر المقدمات التي ربما يناقش فيها فجوابه المنع؛ إذ ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الإجماع عليه، أو لا يرى حجيته أصلاً، أو يعتقد أنه لا يصح في مثل هذا المطلوب التمسك به وبسائر الأدلة السمعية، لكون إنزال الكتب وإرسال الرسل فرع كون البارئ تعالى حيًّا سميعًا بصيرًا. انتهى.

(**قوله: بأنه تأيد بالسمع**) قال الشارح في «شرح المقاصد»: والغرض من تكثير وجوه الاستدلال في أمثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق، وإن الأذهان متفاوتة في القبول، والإذعان ربما يحصل للبعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه دون البعض أو باجتماع الكل أو عدة منها مع ما في كل واحد من مجال المناقشة. انتهى.

(**قوله: ولا يرد على جعل التوحيد... إلخ**) ولا يرد عليه أيضًا ما أورده

صاحب الكشف من أن التعدد يستلزم الإمكان، وما لم يعرف أنه واجب الوجود لذاته خارج عن جميع الممكنات لم ينتظم برهان على الرسالة لا لما ذكره الشارح في «شرح المقاصد» من أن غايته استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلاً عن التوقف، ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته. انتهى.

ولا لما ذكره سعدي جلبي عند قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [الأنبياء:١٠٨] في سورة الأنبياء من أن استلزام التعدد الإمكان غير ثابت، ولو سلم ذلك فالعلم بوجوبه تعالى لا يتوقف على التوحيد؛ لأنه يثبت بالخروج عن نظام السلسلة لا عن جميع الممكنات لاحتمال تعدد السلسلة. انتهى[١].

لأنهما يندفعان بأن يقال: المراد أن معرفة وجوبه تعالى تتوقف على معرفة وحدته تعالى؛ إذ لو لم تعرف وحدته لجوز تعدده، ولو جوز تعدده لجوز إمكانه بناء على ما قالوا: إن التعدد يستلزم الإمكان لما ذكرناه في رسالتنا «المفرد» في هذا الباب، بل لأن معرفة الرسالة لا تتوقف على وجوبه تعالى؛ لجواز أن تعرف بدلالة المعجزة من غير توقف على معرفة وجوبه تعالى، بل يجوز أن يخلق الله تعالى علمًا ضروريًا بثبوت النبوة كما أشار إليه الشارح في مسميات «شرح المقاصد» حيث قال: لا خفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري كعلم الصديق رضي الله عنه.

وبالجملة: حصروا شرائط المعجزة في سبع كما في «المواقف»، وليس معرفة وجوبه تعالى في شيء منها كما لا يخفى على من تدبر.

---

(١) قوله: «لأنهما يندفعان بأن يقال... إلخ» وجه الاندفاع: إنه يدل على استلزام معرفة الوجوب معرفة الوحدة، بل على توقفها عليها لا على مجرد استلزام الوجوب الوحدة، وأيضًا مجرد احتمال استلزام التعدد الإمكان، وذهاب القوم إليه كافٍ في تجويز الإمكان المنافي للوجوب كما لا يخفى، وأيضا بعد تسليم الاستلزام المذكور يثبت توقف العلم بالوجوب على التوحيد بقولنا: لو لم تعرف وحدته لجوز تعدده... إلخ فلا وجه لإنكاره، فافهم ذلك.

* قال ولي الدين: **(قوله: ومنع بأن الهواء)** أي: ومنع عدم جواز خلو الشيء عن الأضداد.

(قوله: إلى القرآن) أي: وهو كلام الله تعالى.

* قال الخيالي: **(قوله: بأن محدث العالم على هذا النمط)** يعني: إن تصور الواجب بعنوان أنه محدث لجميع ما سواه على هذا النمط البديع والنظام المحكم بجعل الحكم ثبوت هذه الصفات البديهية، فلا يرد ما يقال: يحتمل أن يحدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالإيجاب، وإيجابه بلا قصد لا يدل على العلم ولا غيره؛ لأن ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثًا، فلا يصدر عن القديم بالإيجاب.

ولا يخفى أنه إنما يتم إذا لم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات، ثم إن اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل في بديهية الحكم وإلا فيمكن أن يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار، وكل قادر عالم وحي، وظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر، لكن في دلالة الأحداث على وجه الإتقان عليهما تأمل.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: يعني: إن تصور الواجب... إلخ)** يعني: قد علم مما سبق أن الواجب محدث لجميع أجزاء ما سواه، فإذا تصور بعنوان أنه محدث لجميع ما سواه على النمط البديع، والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبداهة، فإن كون الأثر على النمط البديع يدل على العلم.

وكونه حادثًا يدل على القدرة والإرادة وكونه عالـمًا قادرًا يدل على الحياة، فلا يرد ما يقال: إن إحداثه العالم على النمط البديع إنما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة إذا كان بلا واسطة، لكن يحتمل أن يحدثه بواسطة مختار صادر عنه بطريق الإيجاب من غير قصد واردة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة؛ حيث ذهبوا إلى أن العالم صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة المرتعش، فيكون ذلك الوسط قادرًا مريدًا عالـمًا حيًا دون الواجب؛ لأن الإيجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم، ولا على غيرها كما لا يخفى.

وإنما قيدنا الإيجاب بلا قصد؛ لأن الإيجاب بتوسط الإرادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة، حيث ذهبوا إلى أنه فاعل مختار؛ بمعنى أنه إن

شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الأولى لازمة الوقوع، والثانية ممتنعة بالنسبة إلى ذاته لا يدل على نفي الصفات المذكورة؛ ولذا أثبتوها وقالوا: إنها عين الذات.

(قوله: لأن ذلك... إلخ) متعلق بقوله: «لا يرد» يعني: لا يرد ما يقال؛ لأن ذلك الواسطة من جملة العالم ضرورة كونه ما سوى الله تعالى؛ إذ لا يجوز أن يكون صفة من صفاته، فيكون حادثًا بحدوث العالم بجميع أجزائه، فلا يصدر عن القديم بالإيجاب؛ لأن أثر الموجب القديم لا يكون حادثًا.

(قوله: ولا يخفى... إلخ) يعني: لا يخفى أن هذا الجواب إنما يتم إذا بين أن جميع ما سوى الله تعالى حادث، ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق، فيجوز أن يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود، والحدوث كالمجردات مثلاً صادرًا عنه بطريق الإيجاب مختارًا بحدوث العالم بتوسطه.

(قوله: ثم إن اعتبار... إلخ) يعني: إنما اعتبر الشارح النمط البديع والنظام المحكم؛ لأن له مدخلاً في بديهية الحكم، وإلا فيمكن أن يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار؛ لأن أثر الموجب القديم لا يكون حادثًا، وبثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم، فإن صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور إلا مع العلم، وبثبوتهما على ثبوت الحياة؛ إذ لا معنى للحياة إلا صفة توجب صحة العلم والقدرة.

(قوله: وظاهر كلام الشارح... إلخ) يعني: إن ظاهر كلام الشارح يدل على أن تصور الواجب بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر أيضًا بديهة، لكن فيه تأمل؛ إذ لا دلالة للأحداث على وجه الإتقان عليهما، إذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات.

وأجيب بأن المراد بالسمع والبصر إدراك المسموعات والمبصرات؛ إذ المقصود هاهنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى، وأما أن مبادئها موجودة متغايرة، فذلك مطلب آخر يجيء بعد هذا في قوله: «وله صفات أزلية وهي العلم». انتهى.

* قال بعض المحققين: **(قوله: ممتنعة بالنسبة إلى ذاته... إلخ)** لكون ذاته خيرًا محضًا، ومعلوم أن الوجود أشرف من العدم فيمتنع وقوع عدم المشبه، ويلزم ذاته وقوع المشبه، ومن هذا التقرير ظهر أن المراد بالشرطية الأولى والثانية مقدماهما فقط لا مجموع المقدم، والتالي إطلاقًا لاسم الكل على الجزء، ويمكن أن يحمل الكلام على حذف المضاف والعبارة المشهورة لكن مقدم الشرطية الأولى... إلخ.

* قال شجاع الدين: **(قوله: لأن ذلك... إلخ)** تعليل لقوله: **«فلا يرد»**.

(قوله: فلا يصدر عن القديم بالإيجاب) لأن الصادر عن القديم بالإيجاب يلزم أن يكون قديمًا.

(قوله: وإلا) أي: وإن لم يكن له مدخل... إلخ.

(قوله: تأمل) بل هما ثابتان بالشرع.

[مخالفته تعالى للحوادث]

* **قال الشارح**: [(ليس بعرض) لأنه لا يقوم بذاته، بل يفتقر إلى محل يقومه فيكون ممكنًا، ولأنه يمتنع بقاؤه وإلا لكان البقاء معنى قائمًا به فيلزم قيام المعنى بالمعنى، وهو محال؛ لأن قيام العرض بالشيء معناه: إن تحيزه تابع لتحيزه، والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته، وهذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده، وأن القيام معناه التبعية في التحيز، والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله، وحقيقته: الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثاني].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وإلا لكان البقاء معنى قائمًا به)** أي: على تقدير وقوعه.

(قوله: تابع لتحيزه) بأن يكون ذلك الشيء واسطة في عروض التحيز له.

(قوله: معنى زائد على وجوده) أي: أمر موجود في نفسه زائد على وجوده، ومن هذا ظهر لك أن ما قال الفاضل المحشي: وعلى أن الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضًا، وهو أيضًا ممنوع. تمَّ كلامه، ليس أمرًا زائدًا على ما في الكتاب، تأمل.

(قوله: معناه: التبعية في التحيز) إشارة إلى منع بطلان اللازم؛ أعني: قوله: وهو محال.

(قوله: وحقيقته الوجود) أي: الوجود في الزمان الثاني.

وفيه: إن الوجود في الزمان الثاني عين الوجود في الزمان الأول، وإلا يلزم اجتماع الوجودين أو تعاقبهما على شخص واحد، وكلاهما محالان، ومن المعلوم بالضرورة أن العين في الزمان الأول لا يصير غيرًا في الزمان الثاني، والحال أن البقاء في الزمان الأول منتفٍ عن نفس الأمر بالمرة، فكيف يتصور أن تكون حقيقة البقاء نفس الوجود في الزمان الثاني.

* قال العصام: **(قوله: ليس بعرض)** لما نبه على جواز التصريح بما علم ضمنا مرة لم يلتفت إليه هنا اعتمادًا على تنبيه السامع وإلا فقد علم أنه ليس بعرض، ونظائره من وجوب الوجود.

وقوله: «لأنه لا يقوم بذاته» تقريره: والواجب يقوم بذاته، وهو دليل من الشكل الثاني ينتج العرض ليس بواجب، والمطلوب أن الواجب ليس بعرض، فتنعكس النتيجة ليحصل المطلوب، ولو قيل: «لأن الواجب يقوم بذاته والعرض لا يقوم بذاته» لاستغنى عن العكس.

ولقد سلك الشارح في نفي العرضية طريقًا بعيدًا مع أن هناك طرقًا أقصر:

منها: ما ذكره في «شرح المواقف» أن العرض يحتاج إلى محله، والواجب مستغنٍ عن جميع ما عداه.

ومنها: أن العرض يتبع في التحيز، والواجب ليس بمتحيز فضلاً عن أن يكون تابعًا فيه، إلا أنه يخص مذهب المتكلمين.

ومنها: أن العرض من أقسام الممكن.

ومنها: أن محله إن كان واجبًا تعدد الواجب لذاته، وإن كان حادثًا يكون أولى بالحدوث، ولا خفاء أن الأولى بنفي العرضية عنه صفاته؛ لأنها أشبه بالأعراض، وكأنه احتيج إلى نفي كونه عرضًا لإيهام إطلاق النور في الشرع عليه تعالى عرضيته، وكان الأولى أن يقول: «وليس بصفة» لأن العرض أخص منها؛ إذ لا يقال لصفاته تعالى: أعراض.

(قوله فيكون ممكنًا) فيكون من جملة العالم، فلم يصح محدثًا للعالم.

(قوله: ولأنه يمتنع بقاؤه... إلخ) تحرير الدليل الواجب باقٍ، والعرض ليس باقيًا، فالواجب ليس بعرض، والدليل على أن العرض ليس باقيًا: أنه لو كان باقيًا لكان البقاء قائمًا به؛ إذ لا معنى للأسود بلا سواد، فيلزم قيام المعنى بالمعنى، وهو محال لما ذكره.

وقوله: «وهذا مبني... إلخ» معناه: إن هذا الدليل مبني على أن... إلخ، أما الملازمة فمبنية على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده، وأما بطلان التالي فمبني على أن القيام معناه التبعية في التحيز كما صرح به.

وقوله: «والحق... إلخ» بيان لبطلان مبنى كل من المقدمتين هكذا حقق، ولا تتبع من زل في هذا المقام، والمراد بكون بقاء الشيء معنى زائدًا على وجوده إنه زائد عليه في الوجود لا في مجرد المفهوم، وإلا فما ذكره من الحق لا يفيد نفي الزيادة في المفهوم، ولا سبيل إلى إنكارها، فمن قال هذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده، وعلى أن هذا الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضًا، وهو ممنوع أيضًا لم يزد على الشرح شيئًا.

(قوله: والحق أن البقاء استمرار الوجود... إلخ) قال الشارح الأصفهاني: للطوالع البقاء في الواجب امتناع العدم، وفي الحادث مقارنة وجوده لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأول، وذلك لا يعقل إلا بالنسبة إلى الزمان الثاني.

وفي «المواقف» بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده في زمانين، هذا ولا يخفى أن تعريف البقاء على ما ذكره الشارح ينتقض ببقاء الواجب، وأنه لا يكفي فيه الوجود بالنسبة إلى الزمان الثاني، بل لا بد من الوجود في الزمان الثالث؛ ليتم ما ذكره من مقارنة الوجود لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأول، إلا أن يقال: مراده بالزمان الأول: زمان الحدوث، وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين، فيكفي في البقاء الزمان الثاني للوجود.

* قال الكفوي: **(قوله: ونظائره)** عطف على قوله: «إنه ليس بعرض».

(قوله: من وجوب الموجود) متعلق بقوله: «فقد علم».

(قوله: وهو محال لما ذكره) بقوله: «لأن قيام العرض بالشيء... إلخ».

(قوله: إن هذا الدليل) أي: الدليل على أن العرض ليس باقيًا، وهو قوله: «وإلا لكان البقاء... إلخ».

(قوله: معنى زائد) إذ لو لم يكن كذلك لم يكن قيامه به قيامًا محالاً كما لا يخفى.

(قوله: على أن القيام) أي: قيام الشيء بالشيء.

(قوله: التبعية في التحيز) إذ لو لم يكن معناه كذلك لم يصح قوله: «لأن قيام العرض بالشيء معناه أن تحيزه... إلخ» فلا يثبت بطلان التالي.

(قوله: كما صرح به) بقوله: «لأن قيام العرض... إلخ» فإنه صريح في أن قيام الشيء بالشيء معناه: التبعية في التحيز.

(قوله: إنه زائد عليه في الوجود) فيه أنه لا معنى لزيادة البقاء على الوجود في الوجود؛ إذ لا وجود للوجود، بل المراد أن ما صدق عليه البقاء زائد على ما صدق عليه الوجود، وهذا أعم من أن يكون ما صدق عليه البقاء أمرًا موجودًا أو أمرًا اعتباريًا كالوجود، فلا غبار على القائل وهو المحشي الخيالي.

* قال ولي الدين: **(قوله: فمن قال: هذا... إلخ)** هذا رد على المحشي الخيالي.

(قوله: إلا أن يقال... إلخ) ويمكن أن يقال: إن المراد[1] بالزمان الثاني غير الأول، فيشمل الثالث مثلاً كما قالوا في المعقول الثاني: إنه غير المعقول الأول، فيشمل الثالث والرابع مثلاً.

* قال الخيالي: **(قوله: وهذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده)** وعلى أن هذا الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضًا، وهو ممنوع أيضًا.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وعلى أن هذا... إلخ)** ظاهر كلام المحشي يدل على أن هذا المنع ليس مندرجًا في عبارة الشارح وليس كذلك، فإن المعنى هاهنا بمعنى ما يقابل الذات، وهو بهذا المعنى لا يطلق إلا على الأمر الموجود، فالمعنى هذا مبني على أن بقاء الشيء أمر موجود زائد على وجوده.

وفي قوله: «والحق أن بقاء الشيء... إلخ» إشارة إلى كلا المعنيين؛ إذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على أنه أمر عدمي ليس بموجود، وكون حقيقته

---

(١) هذا غلط ناشئ من عدم فهم المقام، فإن الكلام في أنه لا يكفي فيه الوجود بالنسبة إلى الزمان الثاني، لا أنه ليس البقاء مقصورًا على الوجوب بالنسبة إلى الزمان الثاني، وما ذكره هذا القائل توجيه الثاني دون الأول.

الوجود بالنسبة إلى الزمان الثاني يدل على أنه هو الموجود، لكن العقل باعتبار نسبته إلى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء، اللهم إلا أن يقال: مقصوده تصريح بما علم ضمنًا في كلام الشارح.

* قال بعض المحققين: **(قوله: بمعنى ما يقابل الذات... إلخ)** يعني: بالذات الأمر القائم بنفسه؛ وذلك لأن للفظ الذات ثلاثة معانٍ على ما ذكره - قدس سره - في حواشي «شرح التلخيص»: حقيقة والمستقل بالمفهومية والقائم بذاته، والنافع هاهنا هو الأخير.

ثم القرينة على حمل المعنى على مقابل الذات بالمعنى المذكور لا على الأمر، والمفهوم الأعم من الموجود والمعدوم هو ما ذكره سابقًا بقوله: «فيلزم قيام المعنى بالمعنى» ومعلوم أن المعنى الثاني عبارة عن العرض الذي هو معنى موجود، فيكون المعنى الأول كذلك، لكن لا يخفى على الذوق أنه مع خفاء القرينة خلاف المتبادر، فالحق ما دلَّ عليه ظاهر كلام المحشي. كذا ذكر بعض الفضلاء.

* قال شجاع الدين: **(قوله: حتى يكون عرضًا)** فيلزم من كون العرض باقيًا قيام العرض بالعرض.

(قوله: وهو) أي: كون الزائد أمرًا موجودًا ممنوع.

(قوله: أيضًا) أي: كما أن كون البقاء معنى زائدًا ممنوع.

* **قال الشارح:** [ومعنى قولنا: «وجد فلم يبقَ»: إنه حدث فلم يستمر وجوده، فلم يكن ثابتًا في الزمان الثاني، وإن القيام هو الاختصاص الناعت بالمنعوت، كما في أوصاف الباري تعالى، وأن انتفاء الأجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الأمثال ليس بأبعد من ذلك في الأعراض، نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها ليس بتام؛ إذ ليس هنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة أو بطء، بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة إلى بعض الحركات سريعة، وبالنسبة إلى البعض بطيئة؛ وبهذا يتبين أن ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة؛ إذ الأنواع الحقيقية لا تختلف بالإضافات].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ومعنى قولنا: وجد... إلخ)** كأنه

قيل: كيف يكون البقاء عين الوجود مع أنه أثبت الوجود ههنا ونفى البقاء؟ فأجاب بأن معنى قولنا. . . . إلخ وفيه.

(**قوله: كما في أوصاف الباري**) إشارة إلى النقض الإجمالي، ويمكن أن يجعل معارضه.

(**قوله: هو الاختصاص الناعت**) في توصيف الاختصاص بالناعت تسامح.

(**قوله: وإن انتفاء الأجسام. . . . إلخ**) اشارة إلى إبطال قوله: «ويمتنع بقاء الأعراض» بعد تزييف دليله بأن الضرورة العقلية حاكمة ببقائها، وقد اتفق المحققون على بقائها، وأن الفرق تحكم بحت؛ إذ فيه مصادمة البداهة، فلا يسمع ما يقال من أن العرض المشاهد ينعدم، ويتجدد مثله إلا أن الحس لما لم يميز بين الشيء ومثله ظن أن المتجدد عين المنقضي.

(**قوله: وآخر هو سرعة. . . . إلخ**) يعني: ليس أمرين موجودين في الخارج يقوم أحدهما بالآخر، بل الموجود ههنا ليس إلا الحركة والسرعة والبطء أمران اعتباريان قائمان بالحركة، ولا نزاع في جوازه؛ إذ الكلام في وصف الأعراض بالأعراض.

(**قوله: وبهذا تبين. . . . إلخ**) أي: بما ذكر من أن هناك حركة واحدة سريعة بالقياس إلى حركة، وهي نفسها بطيئة بالقياس إلى أخرى ظهر أن اختلاف الحركة بالسرعة والبطء ليس اختلافًا بالذات، بل بالعوارض الإضافية الاعتبارية، وفي عبارته تسامح.

(**قوله: لا تختلف بالإضافات**) يعني: إن اختلاف الأنواع ليس إلا بالفصول دون الأمور الخارجية الإضافية الاعتبارية، وفيه: إنهم اتفقوا على أن أنواع السكون الموجود بالاتفاق ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية[1]، تأمل.

---

(١) أيضًا إنه ليس بأبعد مما قاله جمهور المتكلمين من أن لله تعالى ماهية كلية صارت شخصًا بانضمام التشخص الاعتباري من غير أن يتركب.

* قال العصام: **(قوله: وإن القيام هو الاختصاص الناعت بالمنعوت كما في أوصاف الباري تعالى)** يعني: لا تفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديهة العقل، وقيام الصفة ليس التبعية في التحيز، بل الاختصاص الناعت فكذا قيام العرض، وبهذا عرفت أن من قال: يعني تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في أوصاف الباري، وقد يدفع بأن التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك ما لا يعنيه.

وقوله: «نعم تمسكهم» يريد تمسك الحكماء، ولا يخفى أن المتبادر تمسك المتكلمين، فالأولى تمسك الحكماء.

وقوله: «إذ الأنواع الحقيقية لا تختلف بالإضافات» ولأن السرعة والبطء قابلان للاشتداد والضعف، فلا يكونان فصلين للحركة؛ لأن الفصول لا تقبل الاشتداد والضعف.

* قال الكفوي: **(قوله: غير مطرد في أوصاف الباري)** قال الشارح في «التلويح»: الطرد صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردًا كليًّا؛ أي: كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود، وهو معنى قولهم: «كلما وجد الحد وجد المحدود» وبالاطراد يصير الحد مانعًا عن دخول غير المحدود فيه. انتهى.

فغير مطرد: غير واقع في محزه، والصواب غير منعكس، اللهم إلا أن يقال: أريد بالاطراد هاهنا المعنى اللغوي، وهو الجريان والشمول لا المعنى الاصطلاحي كما قال عبد الرحمن في «حاشيته على الخيالي».

* قال ولي الدين: **(قوله: وبهذا عرفت... إلخ)** هذا رد على المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: كما في أوصاف الباري تعالى)** يعني: إن تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في أوصاف الباري، وقد يدفع بأن التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام، وأوصافه تعالى ليست أعراضًا، ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الأعراض.

(قوله: وإن انتفاء الأجسام....إلخ) هذا رد إجمالي لدليلهم،

وحاصلها: أن ما ذكروه استدلال في مقابلة الضرورة؛ لأن أصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الأجسام ضروريًا، وعدم بقائها ليس بأبعد عند العقل من عدم بقاء الأعراض، فبقاؤها ضروري أيضًا.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: يعني: إن تفسير... إلخ)** يعني: في قوله: «كما في صفات الباري» إشارة إلى تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير جارٍ في قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متحيزًا، ودفع هذا بأن عدم جريانه لا يضر؛ لأنه تعريف لقيام الأعراض والصفات ليست بأعراض.

(قوله: هذا رد إجمالي) يعني: إنه نقض إجمالي للدليل الذي أوردوه على امتناع بقاء الأعراض، وتقريره: إن دليلكم بجميع مقدماته فاسد؛ لأنه يستلزم المحال؛ أعني: مخالفة الضرورة.

(قوله: لأن أصحابنا جعلوا... إلخ) نقل عنه، محصله أنه لما كان بقاء الأجسام ضروريًا مع جواز عدم بقائها عند العقل، كان الحكم ببقاء الأعراض أيضًا ضروريًا مع جواز عدم بقائها؛ إذ احتمال عدم البقاء موجود في الأعراض والأجسام، ولا تفرقة بينهما حتى يجعل أحديهما باقيًا بالضرورة عند العقل، والآخر غير باقٍ، ومن ادعى التفرقة فليبين. انتهى كلامه.

أقول: يمكن بيان التفرقة بأن عدم بقاء الأجسام أبعد عند العقل بل محال؛ لأنه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الأعراض؛ إذ لا بعد في تجددها، فلذا جعل الأصحاب الحكم ببقاء الأجسام ضروريًا يحكم به بديهة العقل دون الحكم ببقاء الأعراض، بل جعلوه من أحكام الحس، والحس لا يميز بين الأمثال كمال التمييز كما في المتن.

* قال شجاع الدين: **(قوله: إن تفسير القيام)** أي: قيام الشيء بغيره بالتبعية في تحيز ذلك الغير.

(قوله: هذا رد إجمالي) ويمكن أن يكون معارضة دالة على بقاء الأعراض، تقريرها: إن القول ببقاء الأجسام وعدم بقاء الأعراض تحكم، ولما أجمعوا على بقاء الأجسام ثبت بقاء الأعراض.

* **قال الشارح:** [(ولا جسم) لأنه متركب ومتحيز، وذلك أمارة الحدوث

(ولا جوهر) أما عندنا؛ فلأنه اسم للجزء الذي لا يتجزأ، وهو متحيز، وجزء من الجسم، والله تعالى متعالٍ عن ذلك. وأما عند الفلاسفة: فلأنهم وإن جعلوه اسمًا للموجود لا في موضوع مجردًا كان أو متحيزًا، لكنهم جعلوه من أقسام الممكن، وأرادوا به الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع، وأما لو أريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع فإنما يمتنع إطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم إلى المتركب والمتحيز، وذهاب المجسمة والنصارى إلى إطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ولا جسم)** لأنه مركب من الأجزاء العقلية كالجنس والفصل، أو الوجودية كالهيولي والصورة أو الجواهر الفردة أو المقدارية كالأبعاد.

(قوله: وذلك أمارة الحدوث) أما التركيب فلاحتياجه إلى الجزء[١]، وكل محتاج ممكن.

وفيه: إن اللازم منه هو الإمكان دون الحدوث إلا أن يقال: «كل ممكن فهو حادث» عندهم، فالأولى أخذ الإمكان بدل الحدوث، وأما التحيز فلأن المتحيز لا يوجد إلا مع الحيز، والحيز حادث لما مرَّ من أن ما سوى الله تعالى حادث، وما مع الحادث فهو حادث.

وفيه إن هذا مبني على أن الحيز موجود في الخارج، وذلك ليس كذلك على أصل المتكلمين، ولأن المتحيز محتاج إلى حيز ما، والاحتياج أمارة الحدوث، وفيه ما فيه[٢].

(قوله: وجزء من الجسم) هذا على ما ذهب إليه المشايخ من أن معنى الجوهر: ما يتركب عنه غيره[٣]، لكن بقي أن هذا لا يليق لما سيجيء من

---

(١) وما قيل من أن الجزء الذي لا يتجزأ أخفى الأشياء خطابي.

(٢) أي: اللازم هو الإمكان.

(٣) ذلك أمارة الإمكان.

قوله: «ثم إن مبنى التنزه» على قوله: «لا على ما ذهب إليه المشايخ، رحمهم الله».

(**قوله: أو متحيزًا**) الأولى بدله أن يقال: «أو ماديًا» في عديل قوله: «مجردًا».

(**قوله: وأرادوا به.... إلخ**) يعني: ليس مرادهم بالموجود في تفسير الجوهر الموجود بالفعل، وإلا لكان الشك في وجود جبل من الياقوت أو البحر من الزئبق شكًّا في الجوهرية، بل مرادهم به ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع هذا هو المشهور(١).

وإنما زاد قيد «الممكنة» تصريحًا بالمراد بقرينة أنه من أقسام الممكن، وإليه أشار بقوله: «جعلوه من أقسام الممكن» لكن مثل هذه القرينة هل هي مقبولة في صناعة التعريف أو لا، أو لأن المتبادر من عبارة التعريف زيادة الوجود على الماهية؛ إذ الماهية شائعة فيما وقع في جواب «ما هو» وما وقع في الجواب لا يكون إلا كليًا، ولهذا قيل: لفظ الماهية يدل على الكلية بالالتزام، والزيادة والماهية الكلية عندهم من خواص الماهيات الممكنة.

لكن بقي أن الوجود المطلق زائد في الواجب أيضًا، وما هو عينه هو الوجود الخاص، وأيضًا يرد النقض بالجواهر الشخصية.

(**قوله: وأما لو أريد بهما.... إلخ**) يعني: لو فسر الجسم والجوهر بالقائم بذاته أو الموجود لا في موضوع، فالمانع حينئذ من الإطلاق عدم ورود الشرع به دون عدم صحة المعنى في حقّه تعالى.

واعلم أنه ذهب الكرامية إلى إطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته، وبعضهم بمعنى الموجود، واستعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم بذاته، وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء. كذا في «شرح المقاصد».

---

(١) قد يدفع بأن المتبادر من الوجود في قولهم: إذا وجدت الوجود الذي يكون منشأ الآثار والأفكار الخارجية، وليس هذا إلا الوجود الخاص.

(قوله: فإنما يمتنع) أما سمعًا فلعدم ورود الشرع به، وأما عقلاً فلإيهامه لما عليه المجسمة من كونه جسمًا بالمعنى المشهور، ولما عليه النصارى من أنه جوهر واحد له ثلاثة أقاليم[1].

(قوله: مع تبادر الفهم.... إلخ) إشارة إلى المانع العقلي.

(قوله: وذهاب المجسمة.... إلخ) كأنه قيل: لِمَ قلتم: إن الجسم والجوهر لا يطلق عليه تعالى، والحال أن المجسمة يطلقونه عليه تعالى؟ وفيه احتمال آخر كما لا يخفى.

* قال العصام: **(قوله: ولا جسم)** في «المواقف»: ذهب بعض الجهال إلى أنه جسم، فالكرامية: أي موجود، وآخرون: قائم بنفسه، ولا نزاع معهم إلا في التسمية، ومأخذه التوقيف، ولا توقيف هاهنا، والمجسمة: هو جسم حقيقة، فقيل: من لحم ودم، وقيل: هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء.

(قوله: أما عندنا) إن كان التخاطب على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يجري فيه قوله: «وأما عند الفلاسفة» وإن كان على مذهب الحكيم، وهو بعيد، فلا يصح قوله: «أما عندنا» وحمل قوله: «ولا جوهر» على معنى ولا ما يطلق عليه الجوهر ليصح مجملاً لهذا التفصيل بعيد كل البعد على أنه لا يصح مجملاً لهذا التفصيل؛ لأنه لا تفصيل في نفي ما يطلق عليه الجوهر، فإن وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحد، فتأمل.

والدليل الثاني على نفي الجوهرية عندنا إنما يتم لو لم يكن جوهر لا يكون جزء جسم، ومع ذلك نفي كونه جزء جسم لا بد له من دليل، ويمكن البيان بأن المراد بجزء الجسم: ما يصلح أن يكون جزء الجسم، ولا يصلح أن يكون المبدأ ما يصلح أن يكون جزء جسم وإلا لزم تكثر الواجب جدًّا أو الترجيح بلا مرجح، وما يقال: إنه لا يصح أن يكون جزأ لا يتجزأ وإلا لكان في غاية الحقارة يرده: إن الصغر إنما يوجب الحقارة؛ لأن آثاره حقيرة في

---

(١) أي: ثلاثة أصول العلم والقدرة والحياة.

جنب آثار العظيم، أما لو كان الصغير مع صغره مبدأ لجميع العالم لكان في غاية العظم.

(قوله: وأما عند الفلاسفة: فلأنهم وإن جعلوه اسمًا للموجود لا في موضوع... إلخ) يعني: إن المنع عند الفلاسفة باعتبار معنى دون معنى آخر، فإن له معنيين عندهم يستفاد أحدهما من تفسيرهم إياه بالموجود لا في موضوع مجردًا كان أو متحيزًا، والآخر من جعلهم إياه من أقسام الممكن، فإن الظاهر من تقسيمهم الممكن إلى الجوهر ألا يكون من قبيل وضع القيد موضع المقيد، ومن تفسيرهم إياه بالماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع، فقوله: «لكنهم جعلوه... إلخ» استدلال على المعنى الثاني بأمرين، فلا يرد أنه لا حاجة إلى قوله: «وأرادوا به الماهية الممكنة... إلخ» على أنه يفيد أن الجوهر اسم لما يزيد وجوده على ماهيته، فيدل على نفي الجوهرية بوجه آخر؛ لأن وجود الواجب عين ذاته عندهم، وليس له ماهية ووجود.

(قوله: وأما إذا أريد بهما القائم بذاته...إلخ) فيه إشارة إلى معنى ثانٍ وإلى معنى ثالث للجسم، وإلى معنى رابع للجوهر، وهما بهذا المعنى وبمعنى سبق من الموجود لا في موضوع لا يمتنع ثبوتهما له تعالى، وإلى أن المنع من وصف الباري بالمعنى الثالث، والمعنى الرابع للجوهر، والمعنى الثالث للجسم من حيث التوقيف وإيهام معنى باطل، وإيهام الموافقة مع المجسمة والنصارى، لكن لا ينبغي الاكتفاء في التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين، بل ينبغي أن يقال: مع تبادر الفهم إلى المتحيز والمركب والممكن ليكون قوله: «والممكن» إشارة إلى مذهب الحكيم.

وأما قوله: «إلى المتركب منه» لأنه جزء الجسم عند المتكلمين كما سبق، أو يقال: المتبادر من الجوهر الذي هو قسم الممكن المتركب؛ لأنه أظهر أفراده فيكون إشارة إلى مذهب الحكيم، لكن لا يخفى أن مذهب الحكيم غنى عنه، أو يكفي ما ذكرنا من أنه المتبادر في إطلاقهم؛ لأنه أشهر المصطلح عليه عندهم.

* قال الكنوي: **(قوله: والمجسمة هو جسم حقيقة)** قال الدواني في

«شرحه للعقائد العضدية»: ومنهم من تستر بالبلكفة[١] فقال: هو جسم لا كالأجسام، وله حيز لا كالأحياز، ونسبته إلى حيزه ليس كنسبة الأجسام إلى أحيازها، وهكذا ينفي جميع الخواص للجسم عنه، ولا يبقى إلا اسم الجسم، وهؤلاء لا يكفرون، بخلاف المصرحين بالجسمية. انتهى.

(**قوله: إن كان التخاطب**) بقوله: ولا جوهر.

(**قوله: على اصطلاح المتكلم**) حتى يكون المعنى: ولا جوهر عندنا.

(**قوله: كما هو الظاهر**) لكون الكتاب من كتب الكلام.

(**قوله: على مذهب الحكيم**) حتى يكون المعنى: ولا جوهر عند الحكيم.

(**قوله: وهو بعيد**) إذ لا وجه لإيراد مذهب الحكيم في كتاب معمول على مذهب المتكلم مع ترك مذهبه.

(**قوله: وحمل قوله: ولا جوهر... إلخ**) حتى يكون التخاطب على ما هو الأعم من اصطلاح المتكلم والحكيم.

(**قوله: فتأمل**) وسيجيء تأويله عند قول المصنف: «ولا يجري عليه زمان» ولعل الأمر بالتأمل إشارة إلى ذلك.

(**قوله: لا يكون جزء جسم**) وهو ممنوع.

(**قوله: ومع ذلك**) أي: مع ذلك الإيراد على الدليل الثاني يرد عليه أن نفي كون الصانع الواجب جزء جسم لا بد له من دليل؛ إذ ليس هو بيِّنا في نفسه، وبالجملة: ذلك الدليل الثاني يحتاج إلى بيان مقدمتين:

إحداهما: ألا يمكن وجود جوهر من غير أن يكون جزء جسم.

وثانيهما: ألا يمكن كون الصانع الواجب تعالى جزء جسم؛ إذ الدليل المذكور يتوقف على تينك المقدمتين كما لا يخفى.

(**قوله: ويمكن البيان**) أي: بيان الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه شيء من الأمرين المذكورين بأن يقال: المراد بجزء الجسم... إلخ.

---

(١) «البلكفة»: التكرار بلا كيف ولا تشبيه بعد كلّ صفة، ومعنى البَلْكَفَة: نَحْتٌ من قولِ أهلِ السنة: «بِلا كيف» أو بلا تكييف.

(**قوله: أن يكون جزء الجسم**) أعم من أن يكون جزء له بالفعل أولاً، فحينئذٍ يتم الدليل وإن كان جوهرًا لا يكون جزء جسم.

(**قوله: تكثر الواجب جدًّا**) هذا على تقدير أن يكون كل ما يصلح أن يكون جزء جسم واجبًا.

(**قوله: أو الترجيح بلا مرجح**) وهذا على تقدير أن يكون واحد مما يصلح أن يكون جزء جسم فقط واجبًا.

(**قوله: وما يقال**) القائل صاحب «المواقف».

(**قوله: يعني أن المنع**) عن كون الواجب تعالى جوهرًا.

(**قوله: فإن له معنيين**) حمل كلام الشارح على أن للجوهر عند الفلاسفة معنيين:

أحدهما: الموجود لا في الموجود أعم من أن يكون ذلك الموجود ممكنًا أو واجبًا، وسواء كان الوجود زائدًا أو لا.

وثانيهما: الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع، وجعل قوله: «لكنهم جعلوه... إلخ» استدلالاً على هذا المعنى الثاني، وأنت خبير بأن هذا التوجيه بمراحل عن عبارة الشارح، بل معنى كلامه: إن للجوهر عندهم معنى واحدًا وهو الماهية الممكنة... إلخ، إلا أنهم قد يعبرون عن هذا المعنى بالموجود الذي لا في موضوع، ومرادهم الماهية الممكنة... إلخ، بقرينة أنهم جعلوه من أقسام الممكن ويدل على هذا المعنى ما ذكره في «شرح المقاصد» في صدر المقصد الثالث في الأعراض، حيث قال: الموجود في الخارج عند الفلاسفة إن كان وجوده لذاته فهو الواجب وإلا فالممكن، والممكن إن استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر وإلا فعرض.

ثم قال: ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالإمكان ظاهر قالوا: وكذلك إذا لم يقيد مثل موجود لا في موضوع؛ فإن معناه ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع، وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها. انتهى.

(**قوله: بالموجود لا في موضوع**) هذا هو المعنى الذي لا منع باعتباره عن كون الواجب تعالى جوهرًا عندهم.

* قال ولي الدين: **(قوله: ألا يكون من قبيل.... إلخ)** يعني: لو وضع القيد الذي هو الجوهر موضع المقيد الذي هو الممكن لا يلزم أن يكون الجوهر ممكنًا، لكن هذا خلاف الظاهر من التقسيم؛ لأنه عبارة عن ضم قيود مباينة أو مخالفة إلى المقسم، والظاهر منه عدم وضع القيد موضع المقيد.

* قال الخيالي: **(قوله: وأرادوا به الماهية الممكنة)** فيلزم أن يكون ممكنًا، وإن يزيد وجوده على ماهيته ووجود الواجب عين ذاته عندهم.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: فيلزم أن يكون... إلخ)** أي: فلو كان الواجب جوهرًا يلزم أن يكون ممكنًا هنا، ويلزم أن يزيد وجوده الخاص على ماهيته؛ لأن وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع أن وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا، فلا يرد ما قيل: إن الوجود المطلق زائد في الواجب أيضًا، وما هو عينه هو وجوده الخاص.

* **قال الشارح: [فإن قيل: كيف يصح إطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع؟ قلنا: بالإجماع، وهو من الأدلة الشرعية، وقد يقال: إن الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة، والموجود لازم للواجب، وإذا ورد الشرع بإطلاق اسم بلغة فهو إذًا بإطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى، وما يلازم معناه، وفيه نظر من وجهين: أحدهما: في الترادف. والثاني: في اتحاد حكمي المترادفين في الإطلاق عليه تعالى].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فإن قيل.... إلخ)** إشارة إلى النقض الإجمالي.

(قوله: قلنا: بالإجماع[1]) إشارة إلى منع ورود الشرع مستندًا إلى الإجماع.

(قوله: وقد يقال.... إلخ[2]) لعل هذا جواب عن النقض بطريق

---

(١) هذا الجواب منعي.

(٢) هذا الجواب تسليمي لكنه مزيف.

المعارضة دون المناقضة، فلا يتجه أن رده بقوله، وفيه نظر كلام على السند بطريق المنع، وهو غير موجه على قانون التوجيه.

(قوله: وفيه نظر) إذ الترادف ممنوع، وعلى تقدير التسليم فالإذن بأحد المترادفين أو الملزوم، ليس إذنًا بالمترادف الآخر أو اللازم[1]؛ إذ قد يكون فيه إيهام ما لا يليق بذاته تعالى، فالأمر فيه توفيقي، فالإذن من صاحب الشرع واجب على ما ذهب إليه الأشعري، وأما على ما ذهب إليه المعتزلة والكرامية أنه إذا دلَّ العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته تعالى، صحَّ إطلاق ما يدل عليه من الألفاظ من غير توقف على الإذن من الشارع، ووافقهم القاضي أبو بكر الباقلاني منا لكن اشترط ألا يكون لفظًا موهمًا لما لا يليق بذاته تعالى.

* قال العصام: **(قوله: قلنا بالإجماع)** أقول: كلمة التوحيد شهدت بإطلاق الموجود، فإن قولنا: «لا إله إلا الله» بتقدير: لا إله موجود إلا الله.

(قوله: والموجود لازم للواجب) لا اختصاص له بالواجب بعد ثبوت الترادف بين الألفاظ الثلاثة، فالأولى والموجود لازم لها، إلا أن يقال: المراد بالواجب مفهومه لا لفظه، وإذا كان الموجود لازمًا لمفهوم الواجب كان لازمًا لمفهوم الثلاثة، ثم ينبغي أن يقال: إن الله يلزمه الواجب والقديم والموجود، ويكفي في الإذن إطلاق لفظ الملزوم.

وقوله: «وما يلازم معناه معناه» فمعناه فاعل أو مفعول، تأمل تعرف معناه.

(قوله: وفيه نظر) من وجوه:

الأول: منع الترادف للقطع بتغاير المفهومات.

والثاني: إنه إن اشترط في توهم الترادف المساواة فالقديم أعم من الواجب، وإن سلم التساوي فهما أعم من الله تعالى، وإن اكتفى بمجرد التصادق حتى يكون الأعم مرادفًا للأخص، فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين؛ إذ الواجب والقديم والله مترادفات، وعدم جعل الموجود مرادفًا لها.

---

(١) كما يقال: إن الله تعالى خالق كل شيء، ولا يقال: خالق القردة والخنازير.

والثالث: منع كفاية التوقيف على إطلاق المرادف في إطلاق مرادف آخر.

والرابع: منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود لازمًا للواجب.

والخامس: منع كفاية الإذن في الملزوم في إطلاق اللازم؛ إذ إطلاق الملزوم لا يزيد على إفادة ثبوت اللازم، والثبوت لا يكفي في إطلاق اللفظ، ولو كان كافيًا لم يحتج في إطلاق تلك الألفاظ إلى ما ذكر؛ إذ لا شك من ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات، فخذ ما نهديه إليك تكن مع اللذات.

* قال الكفوي: **(قوله: للقطع بتغاير المفهومات)** أي: المفهومات التي وضعت هذه الألفاظ الثلاثة بإزائها؛ فإن لفظة «الله» موضوعة للذات المشخص الواجب الوجود، ولفظ «الواجب» موضوع بإزاء ما لا يحتاج في وجوده إلى الغير، ولفظ «القديم» موضوع بإزاء ما لا يكون مسبوقًا بالعدم أو بالغير، ولا شك في تغاير هذه المفهومات.

(قوله: في توهم الترادف) بناء على أن القدماء اصطلحوا على جعل المتساويين مترادفين كما مر فيما سبق.

(قوله: وإن سلم التساوي) أي: وإن سلم التساوي بينهما بناء على زعم أن كل واجب قديم وكل قديم واجب، فلا نسلم التساوي بينهما وبين الله، فإنهما أعمّان منه قطعًا، فلا وجه لزعم التساوي بينهما وبينه أصلاً.

(قوله: وإن اكتفى بمجرد التصادق) بين المترادفين حتى يكون الأعم مرادفًا للأخص، وإن كان هذا توهمًا بعيدًا غاية البعد كما مر فيما سبق لزم أن يكون الموجود أيضًا مرادفًا للثلاثة؛ لتحقق مجرد التصادق هاهنا أيضًا، فلا وجه لجعل... إلخ.

(قوله: فلا وجه لجعل... إلخ) يعني: إنه حينئذٍ لا وجه للفرق وجعل الألفاظ الثلاثة التي بعضها أعم من بعض بعضها مرادفًا لبعض بل لازمًا؛ فإن مجرد التصادق متحقق بينه وبين الثلاثة أيضًا، وعدم جعل الموجود مرادفًا، وفي بعض النسخ: «إذ الواجب والقديم والله» مترادفات بكلمة «إذ» بدل الواو ولعله من تحريفات قلم الناسخ؛ إذ لا توجيه له.

(قوله: منع كفاية التوقيف... إلخ) بل إطلاق كل لفظ عليه تعالى يحتاج

إلى الإذن الشرعي بخصوصه، كيف وقد يكون المرادف للشيء موهمًا للنقص، ولا شك في عدم صحة إطلاقه عليه تعالى.

(قوله: ولو كان كافيًا) أي: لو كان مجرد الثبوت كافيًا في الإطلاق لم يحتج في إطلاق تلك الألفاظ الأربعة إلى ما ذكر من الترادف واللزوم.

* قال ولي الدين: **(قوله: وأما قوله: إلى آخر القولة)** لا يوجد في أكثر النسخ.

(قوله: تأمل) لعل وجه التأمل أن المعنى المذكور إذا كان فاعل بلازم تكون كلمة «ما» عبارة عن اللفظ، فيقدر معنى لأجل المفعولية، وإذا كان المعنى المذكور مفعول بلازم يكون فاعله الضمير الراجع إلى كلمة «ما» التي هي عبارة عن المعنى حينئذٍ، فحينئذٍ لا يحتاج إلى التقدير، فحينئذٍ الأولى تقديم المفعول على الفاعل.

* قال الخيالي: **(قوله: وفيه نظر)** للقطع بتغاير المفهومات، وأيضًا لا نسلم أن الإذن بالشيء إذن بمرادفه، ولازمه كيف لا وقد يكونان موهمين للنقص؟ ولا شك في صحة إطلاق مثل ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢] ويلزمه خالق القردة والخنازير، مع عدم جواز إطلاق اللازم.

وقيل: الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع أنه يرادف الشافي، وليس بشيء؛ لأن الطبيب هو العالم بالطب، والشافي من يفيد الشفاء.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: للقطع بتغاير المفهومات)** فإن الله علم للجزئي الحقيقي، والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته، والقديم ما لا يكون مسبوقًا بالعدم.

(قوله: وأيضًا... إلخ) يرد أيضًا أنا لا نسلم أن الإذن بالشيء إذن بمرادفه ولازمه؛ لاحتمال أن يكون ذلك المرادف واللازم موهمين للنقص، ولا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا؛ لاحتمال عدم إطلاعنا على وجه إيهامه، فالتوقف واجب احتياطًا لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ الأشعري ومتابعيه.

اعلم أنه لا كلام في جواز إطلاق أسماء الأعلام الموضوعة في اللغات له، بل إنما النزاع في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال، فذهب المعتزلة والكرامية إلى أنه إذا دلَّ العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية، جاز أن يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء، ورد بذلك إذن الشرع أولاً، وكذا الحال في الأفعال.

وقال القاضي أبو بكر منا: كل لفظ دلَّ على معنى ثابت فيه جاز إطلاقه عليه بلا توقيف إذا لم يكن موهمًا بما لا يليق بذاته تعالى.

وقد يقال: لا بد مع نفي ذلك الإيهام من الإشعار بالتعظيم حتى يصح الإطلاق بلا توقف، وذهب الشيخ ومتابعوه إلى أنه لا بد من التوقيف، وهو المختار، وذلك الاحتياط احترازًا عما يوهم باطلاً لعظم الخطر في ذلك، فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا، بل لا بد من الإسناد إلى إذن الشرع كذا في «شرح المواقف».

(قوله: ولا شك في... إلخ) وكذا في جواز إطلاق الجواد عليه مع عدم جواز إطلاق السخي الذي يرادفه، وكذا يجوز إطلاق العالم عليه مع عدم جواز إطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطين؛ لأن المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقه، فهم غرض المتكلم من كلامه، وذلك مشعر بسابقية الجهل والعقل علم مانع من الإقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال، وإنما يتصور فيمن يدعوه الداعي إلى ما لا ينبغي، والفطانة سرعة الإدراك فتكون مسبوقة بالجهل.

(قوله: وقيل: الطيب... إلخ) أي: قيل في بيان وجه النظر: أنا لا نسلم أن الإذن بالشيء إذن بمرادفه، فإن الطيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز إطلاق الشافي.

* قال بعض المحققين: **(قوله: وكذا في جواز إطلاق الجواد... إلخ)** هذا تتميم لكلام المحشي بذكر سند المنع الأول، وفيه أن ترادف الجواد مع السخي، وإن كان مسلمًا لكن ترادف العالم مع العاقل والعارف والفقيه والفطن غير مسلم؛ لأن في كل من الأخيرات زيادة معنى، فهي خارجة عن محل

النزاع، ولذلك ترك الفاضل المحشي سند المنع الأول، ثم نقل مثال الطيب والشافي لصورة الترادف ورده.

* قال شجاع الدين: **(قوله: كيف لا)** أي: كيف لا يكون غير مسلم.

(قوله: مع عدم جواز إطلاق اللازم) أي: إطلاق موهم النقص على الله تعالى.

* **قال الشارح**: [(ولا مصوَّر) أي: ذي صورة وشكل، مثل صورة إنسان أو فرس؛ لأن ذلك من خواص الأجسام، يحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات، وإحاطة الحدود والنهايات (ولا محدود) أي: ذي حد ونهاية (ولا معدود) أي: ذي عدد وكثرة؛ يعنى: ليس محلاً للكميات المتصلة كالمقادير، ولا المنفصلة كالأعداد، وهو ظاهر (ولا متبعض ولا متجزئ) أي: ذي أبعاض وأجزاء (ولا متركب) منها؛ لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب، فما له أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركبًا، وباعتبار انحلاله إليها متبعضًا ومتجزئًا (ولا متناهٍ) لأن ذلك من صفات المقادير والأعداد].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: أي: ذي صورة)** وما ورد في الحديث من «**أن الله تعالى خلق آدم على صورته**»[1] مؤول بأنه خلقه على صورة اختارها، وأحبها من بين الصور كما يقول السلطان: أجلست فلانًا على سريري، وإن لم يجلسه على سرير نفسه، ولكن على ما اختاره وأحبه من بين السرر، أو أنه خلقه على صفاته من العلم والقدرة والإدارة وغير ذلك.

(قوله: وإحاطة الحدود) الجمع باعتبار المواد؛ إذ احاطة الحد الواحد كافٍ في وجود الشكل كما في السكرة.

(قوله: أي: ذي عدد وكثرة) من جهة الأجزاء، وأما الكثرة من جهة الصفات، فغير ممتنعة بل واقعة.

(قوله: وباعتبار انحلاله إليها متبعضًا ومتجزئًا) قال الفاضل المحشي،

---

(١) أخرجه البخاري (٥٨٧٣) وفي الأدب المفرد (٩٧٨)، ومسلم (٢٨٤١)، وأحمد (٨١٥٦)، وابن حبان (٦١٦٢)، وعبد بن حميد (٩٠٠)، وعبد الرزاق (١٧٩٥٠)، وأبو عوانة (٣٤٧)، والطبراني في الشاميين (٣٢٨٨).

رحمة الله: لكن يعتبر في التجزئ كون ما إليه الانحلال ما منه التركيب بخلاف التبعض. تمَّ كلامه.

أقول: ذلك معتبر في الانحلال؛ إذ هو عبارة عن بطلان الصورة، وزوالها بخلاف التبعيض[1] والتجزيء، فإنه بمعنى مطلق الانقسام.

وقد يقال في الفرق: إن ذات المتجزئ إن لم يكن له أجزاء بالفعل، فلا يسمى: مركبًا، وقد يسمى: متبعضًا ومتجزئًا من حيث إنه قابل الانقسام، وإن كون الأجزاء ذات المقدار والوضع معتبر في التبعض دون التركب.

* قال العصام: **(قوله: ولا مصور؛ أي: ذي صورة... إلخ)** تفسير المصور بذي صورة يشعر بأنه جعله صيغة نسبة كالتامر واللابن واللابس لا اسم مفعول، لكن فيه أنها لم تعرف في غير فاعل وفعال، ولا يبعد أن يقال: أراد بهذا التفسير التنبيه على أنه ليس المراد نفي تعلق التصوير به؛ لأنه لا يتأثر من غيره، فلا يفيد نفي الصورة من غير تصوير، بل المراد: نفي الصورة فاحفظه ولا تغفل عنه في نظائره.

ومن الجائز أن تجعل صيغ المفعول باقية على طباعها، ويستفاد منها عموم النفي بواسطة أن هذه الأمور لا تثبت للشيء إلا بإعطاء الفاعل إياها، فنفي الإعطاء نفي لها مطلقًا.

(قوله: لأن تلك من خواص الأجسام تحصل لها... إلخ) دليل على المطلوب، ومحصله: أن ثبوت الصورة خاصة الجسم الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها، فاعرفه ولا تكن كقائل قال: لا حاجة إلى قوله: «تحصل لها... إلخ» وما اعتذر به من أن الخاصة تكون إضافية وحقيقية، فقوله: «تحصل لها» للدلالة على أن الخاصة حقيقية، فمن قبيل العذر أشد من الجرم بقي أنه لا يصح قوله: «لأن تلك من خواص الأجسام» لأنها تحصل للسطح أيضًا، فينبغي أن يقول: لأنها من خواص الأجسام والسطوح، إلا أن يقال: الدليل مبني على مذهب المتكلمين النافين للسطوح ولقيام العرض بالعرض.

---

(١) فيلزم على الشارح أن يعتبر في التبعض كالتجزيء الانحلال إلى ما منه التركيب.

(قوله: ولا محدود؛ أي: ذي حد ونهاية) يمكن حمله على نفي التحديد ونفي معرفة كنهه؛ لأن التحديد لا يكون للبسائط.

(قوله: ولا معدود) لا يخفى أنه تكرير صريح لقوله: «الواحد» لأن الوحدة نفي الكثرة، وقوله: «أي ذي عدد وكثرة... إلخ» تفسير لقوله: «لا محدود ولا معدود» على سبيل اللف والنشر المرتب.

(قوله: ولا متبعض... إلخ) نفي التبعض والتجزؤ والتركب يؤول إلى واحد، وكأن الداعي إلى نفي التبعض والتجزؤ والتركب إيهام إضافة الشرع الوجه واليد والرجل واليمين إليه تعالى الله عن هذه الأمور.

وقد يحمل التبعض على الانقسام العقلي والوهمي، والتجزؤ على الانقسام بالفعل، وهذا مراد من قال: يعتبر في التجزؤ الانحلال إلى ما منه التركيب بخلاف التبعض، ولك أن تريد بالتبعض كونه مضافًا إليه البعض كبعض الإنسان، وبالتجزؤ كونه ذا أجزاء.

ولك أن تقول: المراد بنفي التبعض: نفي إضافة البعض إليه، وبنفي التجزؤ نفي إضافة الجزء وبالتركيب نفي إطلاق الكل والمركب، فلا تكرار أصلاً، وكما أنه تعالى ليس متركبًا من الأمور ليس متركبًا مع أمر، فلو قال: «ولا مركب» لكان أفيد، وكان الأولى تقديم قوله: «فما له أجزاء... إلى آخره» على قوله: «لما في كل ذلك... إلخ» لأن تحرير الدعوى سابق على الاستدلال عليها، ونفي التناهي بعد كونه محدودًا ومعدودًا مستغنى عنه.

* قال الكفوي: **(قوله: يشعر بأنه جعله صيغة نسبة)** فيه نظر، بل أشار إلى أن صيغة التفعيل لصيرورة فاعله ذا أصله؛ فإنها قد تجيء لذلك المعنى: كقولهم: «ورق الشجر» أي: صار ذا ورق كما في حاشية خليفة على شرح الشارح للزنجاني في الصرف.

(قوله: لم تعرف غير فاعل وفعال) هذا ينافي ما ذكره في حواشيه على البيضاوي في سورة النبأ عند قوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا﴾ [النبأ: ١٤] حيث قال عند تفسير البيضاوي: المعصرات: الرياح ذوات الأعاصير؛ يعني:

إن صيغة اسم الفاعل للنسبة إلى الإعصار بالكسر، وهو ريح تثير سحابًا ذا رعد وبرق.

(قوله: يؤول إلى واحد) فإن هذه الأمور الثلاثة متحدة بالذات وإن كانت مختلفة بالاعتبار؛ يعني: إنه يكون ما صدق عليه هذه الثلاثة أمرًا واحدًا.

(قوله: هذه الأمور) مفعول إيهام.

(قوله: وقد يحمل التبعض على الانقسام العقلي والوهمي) قال اللاري في حواشيه على «شرح الهداية في الحكمة العقل»: إذا حلل امتدادًا معينًا بمعونة الوهم إلى أجزاء معينة يسمى هذا قسمة وهيئة، وإذا حكم بأن هذا الامتداد وكل جزء من أجزائه يقبل التحليل على هذا الوجه كان تقسيمًا فرضيًّا عقليًّا. انتهى.

(قوله: وبالتجزؤ كونه ذا أجزاء) لا وجه في التفرقة بينهما، بل المناسب حينئذٍ أن يراد بالتجزؤ أيضًا: الكون مضافًا إليه للجزء.

(قوله: نفي إضافة البعض إليه) أي: نفي ضم البعض إليه، ونفي ضم الجزء إليه.

* قال ولي الدين: **(قوله: مراد من قال... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: وباعتبار انحلاله إليها متبعضًا ومتجزئًا)** لكن يعتبر في التجزؤ كون ما إليه الانحلال ما منه التركيب بخلاف التبعض.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: لكن يعتبر في التجزؤ... إلخ)** على ما يشعر به لفظ التجزؤ، فإن معناه قسمة الشيء إلى أجزائه.

قال بعض الفضلاء: ذلك معتبر في الانحلال؛ إذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعض، والتجزي فإنه بمعنى مطلق الانقسام. انتهى كلامه.

ولا يخفى أنه يلزم على هذا أن يكون ذلك معتبرًا في التجزئ، والتبعض أيضًا على ما فسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فيهما؛ حيث قال: وباعتبار انحلاله إليها متبعضًا ومتجزئًا.

* قال بعض المحققين: **(قوله: قال بعض الفضلاء)** هو قره كمال حيث

قال: قوله: «يعتبر في التجزئ الانحلال» سهو، والصواب أن يقال: يعتبر في الانحلال كون ما إليه الانحلال ما منه التركيب بخلاف التبعض والتجزئ؛ وذلك لأن انحلال الشيء عبارة عن بطلان تركيبه وعوده إلى أجزائه الأصلية، وأن التجزئ والتبعض عبارتان عن الانقسام مطلقًا. انتهى.

وقال المولى خضر بك: قيل: إن ذا الإجزاء باعتبار انحلاله إلى أجزاء كان تركيبه منها يسمى متجزئًا، وباعتبار انحلاله إلى أجزاء مطلقًا يسمى متبعضًا، فهو أهم من المتجزئ، لكنه بحسب المفهوم لا بحسب الصدق. انتهى.

* قال شجاع الدين: **(قوله: كون ما إليه الانحلال... إلخ)** فيه نظر، بل كون ما إليه الانحلال ما منه التركيب إنما يعتبر في مفهوم الانحلال؛ لأن الانحلال عبارة عن فساد التركيب وانتقاضه، وأما التبعض والتجزؤ فيهما بمعنى مطلق الانقسام لغة، سواء كان الانقسام ما منه التركيب أو غيره.

* **قال الشارح**: [(ولا يوصف بالماهية) أي: **المجانسة للأشياء؛ لأن معنى قولنا: «ما هو؟»: من أي جنس هو؟ والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة، فيلزم التركيب** (ولا بالكيفية) **أي: من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وغير ذلك مما هو من صفات الأجسام وتوابع المزاج والتركيب** (ولا يتمكن في مكان) **لأن التمكن عبارة عن نفوذ بُعدٍ في بُعدٍ آخر متحقق أو متوهم يسمونه: المكان، والبُعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء، والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار؛ لاستلزامه التجزئ**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: أي: المجانسة)** بالمعنى العرفي، وهو المشاركة في الجنس المصطلح[1]، وأما المائية[2] بالمعنى اللغوي فهي

---

(١) منشأ حمله على المصطلح دون اللغوي ما سيأتي من قوله: ولا يشبهه شيء.

(٢) اعلم أن المائية مشتقة م«ما هو» حذفت الهاء والواو وعوضت عنهما ياء النسبة، كما أن الماهية مشتقة م«ما هو» حذفت الواو وعوضت عنها الياء المشددة، وعلاقة النسبة وقوعه في جواب «ما هو» عن السؤال بما هو.

المجالسة؛ بمعنى المشاركة في الجنس بالمعنى اللغوي[١]، وقد يعد الإنسان جنسًا لغة لمشاركة زيد وعمرو في الإنسانية، وإليه أشار بقوله: «والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول. . . . إلخ» وحمل الفصل على مطلق المميز بأن يتناول التشخص والتعين أيضًا تعسف.

وقوله: «لأن معنى قولنا. . . . إلخ» إشارة إلى بيان المناسبة بين المعنى الأصلي للمائية وبين المعنى العرفي، فلا يرد ما قال الفاضل المحشي - رحمه الله - لكن يرد أن يقال: المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي[٢]، وهم يعدون البشر جنسًا فلا يلزم التركب. تمَّ كلامه.

هذا على أصل المتكلمين؛ إذ هم يثبتون للواجب تعالى حقيقة نوعية بسيطة من غير لزوم التركيب في ذاته تعالى، وأما على أصل الفلاسفة فالواجب تعالى منزه عن الماهية بالمعنى اللغوي؛ لاستلزامه التركيب مطلقًا، فكل شخص له ماهية سواء كانت نوعية أو جنسية، فهو مركب عندهم وهو قريب إلى التحقيق.

(قوله: وتوابع المزاج والتركيب) هذا بطريق جري العادة، وأما على مقتضى التحقيق فلا يتم على أصل الشيخ الأشعري؛ إذ الواجب تعالى على رأيه قادر على أن يخلق الشكل في الجوهر الفرد، من غير احتياج إلى المزاج والتركيب.

(قوله: عن نفوذ بُعد) متوهم أو متحقق.

(في بُعدٍ آخر) كذلك، ومعنى النفوذ تطابق البعدين المتوهمين أو المتحققين تطابقًا بالكلية، فقوله: متحقق أو متوهم متعلق بالمجموع، أو بالثاني كما هو الظاهر، وأما نفوذ المتوهم في الموجود وبالعكس، فمحتمل عقلي لم يذهب إليه أحد، والظاهر أن هذا مذهب أصحاب الخلاء، وأما على مذهب أصحاب السطح، فالتمكن عبارة عن ملاقاة الطرف بالطرف الآخر من غير ملاقاة الأعماق.

---

(١) لذا حمل الشارح المجانسة على المشاركة في الجنس المصطلح دون اللغوي.

(٢) الأولى أن يقال بدل قوله: «لا منطقي» لا المصطلح.

(قوله: يسمونه) أي: البعد الثاني متوهمًا كان كما عند المتكلمين، أو متحققًا كما عند أفلاطون ومن تبعه.

(قوله: والبُعد) أي: البعد الذي يسمونه: المكان، أو مطلقًا[١].

* قال العصام: **(قوله: أي: المجانسة للأشياء)** يعني: المراد بالماهية المجانسة بعلاقة أن معنى قولنا: «ما هو؟»: من أي جنس هو؟ وفيه نظر؛ لأن «ما هو؟» لا يكون سؤالاً عن الجنس، بل ما هما؟ لأن الجنس هو تمام الماهية المشتركة، ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية إلا أن يقال: أراد بـ«ما هو؟» السؤال بـ«ما» كما وقع في كتب «الميزان» في تعريف الجنس.

بقي أن قوله: «لأن معنى قولنا... إلخ» بيان لعلاقة قصد المجانسة بالماهية» فلا يرتبط به قوله: «والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة» لأنه لبيان نفي المجانسة.

ولا يصح حمل قوله: «لأن معنى قولنا... إلخ» على بيان نفي الوصف بالماهية؛ لأنه لا حاجة إليه بعد قوله: «أي: المجانسة» فالواضح لأن المجانسة، ولا يرد أن مجانسة الواجب لا تقتضي التمايز بفصول مقومة، بل يكفي التمايز بفصل مقوم؛ لأن المعنى أن مجانسة الأشياء توجب تمايزها بفصول مقومة، فتقتضي مجانسة الواجب تمايزه بفصل مقوم، وبهذا التقرير عرفت أن قوله: «التمايز عن المجانسات» ليس على ما ينبغي، والصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة؛ لأن التمايز لا يتعدى بـ«عن»، بل التميز فلا نهمل في التميز، والأولى أن يحمل قولهم: «ولا بالماهية» على أنه لا يسئل عنه بـ«ما» لأنه إما للسؤال عن الماهية المشتركة، وهو تعالى منزه عنها نوعية كانت أو جنسية، أو عن الماهية المختصة، وهي وإن قيل بها في حقه تعالى على مسلك المتكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لأحد حتى يتأتى السؤال عنه بـ«ما»، والتمسك بكون ما هو سؤالاً عن الجنس بقول السكاكي لا يناسب أدب

---

(١) الظاهر أو المطلق؛ إذ لا قائل بكون البعد المادي مكانًا، ولا يطلق البعد على السطح الباطن الذي يسمونه المكان عند المشائين.

المقام؛ لأنه ليس جنسًا يستدعي فصلاً، وأيضًا لم يخص السكاكي السؤال بـ«ما» بالجنس، بل جعله للسؤال عن الوصف أيضًا، فقال: يقال في جواب: ما زيد؟ الكريم ونحوه، وإثبات بطلان التركيب العقلي لا يسعه المقام.

(قوله: ولا بالكيفية) في «شرح المواقف»: اتفق العقلاء على أنه لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن، كالطعم واللون والرائحة والألم مطلقًا، وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها، فإنها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي، وأما اللذة العقلية فنفاها المليون وأثبتها الفلاسفة، هذا فلا وجه لتخصيص المتن الكيفية بالسلب، ولا وجه لتخصيص الشرح الكيفية بما هو من توابع المزاج والتركيب إلا أن يدعي أن اللذة أيضًا من توابع المزاج والتركيب.

(قوله: ولا يتمكن في مكان) إنما ذكر قوله: «في مكان» مع أنه يغني عنه ذكر التمكن؛ إذ التمكن لا يكون إلا في مكان تصريحًا بعموم النفي ردًا على المجسمة النافين عنه كل مكان سوى المكان العلوي، أو نفيًا لتوهم حمل التمكن على الاقتدار، فإن نفيه كفر.

(قوله: لأن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم أو متحقق يسمونه: المكان) قدم المتوهم؛ لأنه مذهب المتكلمين، وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الأقرب المشهور يجوز جعله صفة للنفوذ؛ لأن النفوذ منقسم إلى الموهوم والمحقق كالبعد.

وقوله: «يسمونه المكان» إشارة إلى تفسير المكان في أثناء تفسير التمكن، وهاهنا بحثان:

أحدهما: أن التعريف يقتضي أن يكون المتمكن هو البعد؛ لأنه النافذ مع أن المتمكن هو ما قام به البعد من الجسم، فلا بد من تأويله بأن المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد آخر، وهو بعيد من العبارة جدًا، ولو قال: نفوذ بعد شيء في بعد آخر لكان أقرب إلى التأويل، فافهم.

وثانيهما: أن التعريف يصدق على ما ليس لتمكن لا محالة؛ لأنه يصدق

على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم آخر بحيث يماس السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن لما نفذ فيه مع أنه ليس بتمكن عند المتكلمين والحكماء الجاعلين المكان البعد القائم بنفسه، ويصدق على نفوذ أبعاد الجسم بكليتها في البعد الموهوم كما هو عند المتكلمين مع أنه ليس بتمكن عند غيرهم، وعلى نفوذها بكليتها في البعد المحقق عند القائلين بوجود الخلاء مع أنه ليس بتمكن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء القائلين بأن المكان هو السطح.

وتحقيق المقام أن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في مكان، والمكان إما السطح الباطن للحاوي المماس بجميعه لجميع السطح الظاهر للمحوي، ونفوذ البعد حينئذ بمعنى: مماسة السطحين بتمامهما، وأما البعد المجرد القائم بنفسه ونفوذ المتمكن فيه باعتبار ملاقاة جميع أبعاده لأبعاد ذلك البعد المجرد وذلك بالتداخل، وأما البعد الموهوم والنفوذ فيه بهذا المعنى فليس للتمكن معنى واحد، بل معانٍ بحسب معاني المكان، فلا يصح تعريف واحد له يجمع جميع المعاني.

(قوله: والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء) لا خلاف في مفهوم البعد، فإنه الامتداد عند الكل، إنما الخلاف في وجود الخلاء، فالواضح أن يقول: والبعد هو الامتداد، وهو يقوم بالجسم عند الكل، ويقوم بنفسه أيضًا عند القائلين بوجود الخلاء، ومن قال: تأويله أن البعد امتداد له نوعان عند القائلين بوجود الخلاء ونوع واحد عند أرباب السطح، فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شيء من أفراده، فتأمل.

ثم إن التعريف لا يصدق إلا على البعد المحقق، ولو قال: عند القائلين بالخلاء، وترك ذكر الوجود لأمكن جعله شاملاً للبعد الموهوم بأن يجعل القول بالخلاء أعم من القول به محققًا أو موهومًا.

اعلم أن المكان عند العامة: ما يمنع الشيء من النزول، فمكان الحيوان هو الأرض عندهم دون الهواء المحيط به حتى لو منع جسم صغير جسمًا كبيرًا عن النزول كان مكانًا له، وعلى هذا أجاز أن يكون المكان أنقص من المتمكن، بخلاف المكان بالتفاسير السابقة فإنه لا يجوز أن يزيد أو ينقص، بل

يجب أن يساوي المتمكن، ولو حمل نفي التمكن على هذا المعنى لصح أيضًا.

※ قال الكفوي: **(قوله: بقي أن قوله... إلخ) حاصل كلامه**: إن قوله: «لأن معنى قولنا... إلخ» تعليل لتفسير المائية بالمجانسة؛ أي: إنما فسرناها بها؛ لأن معنى قولنا... إلخ، وقوله: «والمجانسة توجب... إلخ» دليل على نفي الوصف بالمائية، ومرتبط بقول المصنف: «ولا يوصف بالمائية».

(قوله: لأن المعنى... إلخ) دليل على قوله: «لا يرد» وفيه أن الظاهر أن يكون المعنى: ومجانسة الواجب توجب تمايزها عن المجانسات، وكلام المورد مبني على ذلك كما لا يخفى.

(قوله: ردًّا على المجسمة) ويحتمل أن يكون ذكره للتأكيد في نفي كونه تعالى في مكان كما في نحو: رأيت بعيني، وسمعت بأذني.

(قوله: متوهم أو متحقق) الظاهر أنه أراد أنه صفة للبعد الثاني، ويحتمل أن يكون صفة لكليهما على طريق التنازع كما قال القزويني، فالمعنى نفوذ بعد متوهم أو متحقق في بعد آخر كذلك.

(قوله: بمعنى مماسة السطحين) لا يخفى أن هذا المعنى للنفوذ بعيد غاية البعد.

(قوله: والنفوذ) مبتدأ خبره قوله: «بهذا المعنى».

(قوله: فلا يصح تعريف واحد له) هذا السلب مع ما ذكره في تحقيق المقام أحدهما يكذب الآخر كما لا يخفى على ذوي الأفهام.

※ قال ولي الدين: **(قوله: والتمسك... إلخ)** رد على المحشي الخيالي.

(قوله: ومن قال... إلخ) هذا رد على المحشي الخيالي.

※ قال الخيالي: **(قوله: لأن معنى قولنا: ما هو؟ من أي جنس هو؟)** صرّح به السكاكي وغيره، وهذا المعنى هو الذي نفي عنه تعالى، **نعم لها معانٍ أُخر مثل: السؤال عن الحقيقة أو الوصف، ولا يتعلق غرضنا بذلك، لكن يرد أن يقال: المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي، وهم يعدون البشر مثلاً جنسًا فلا يلزم التركيب.**

(قوله: والبُعد عبارة عن امتداد..إلخ) يعني: إن البُعد عبارة عن امتداد

له نوعان عند القائل بوجود الخلاء، وأما عند أصحاب السطح فله النوع الأول فقط، وهذا التعريف للبُعد الموجود، ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: لأن معنى ما هو... إلخ)** تعليل لقوله: «أي: مجانسة الأشياء» يعني: إنما فسرنا الماهية بالمجانسة؛ لأن معنى ما هو سؤال عن الجنس، فمعنى الماهية المنسوب إلى «ما» أعني: ما يقع جوابًا عنه وهو الجنس، فيكون المعنى ولا يوصف بأن له جنسًا، ولا يقال: إنه مجالس لشيء من الأشياء.

(قوله: صرح به السكاكي) يعني: صرح السكاكي وغيره بأن «ما» للسؤال عن الجنس؛ حيث قال في «المفتاح»: وأما «ما» للسؤال عن الجنس تقول: ما عندك؟ بمعنى: أي الأجناس عندك؟ وجوابه: إنه إنسان أو فرس أو طعام، وكذلك نقول: ما الكلمة؟ وما الاسم؟ وما الفعل؟ وما الحرف؟ وما الكلام؟

(قوله: وهذا هو المعنى الذي نفى عنه) أي: وإنما حمل كلمة «ما» على معنى أي جنس من الأجناس، مع أن لها معانٍ أُخر أيضًا مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشيء، على ما ذكره السيد الشريف في «شرح المفتاح» في بيان قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣-٢٤] أنه يحتمل أن يكون فرعون قد سئل بما عن خصوصية ذاته تعالى، كأنه قال: أي شيء على الإطلاق تفتيشًا عن حقيقته الخاصة ما هي؟ وأجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيهًا على أن خصوصية تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر.

والسؤال عن الوصف على ما ذكره في «المفتاح» حيث قال: ويسئل بـ«ما» عن الوصف، تقول: ما زيد؟ وجوابه: الكريم ونحوه؛ لأنه المعنى الذي نفى عنه تعالى لاستلزامه التركيب المنافي للوجوب، وأما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك، بل هو متصف عند المتكلمين.

وإنما قال: «غرضنا» لأن الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة؛ حيث لا يوصف الواجب بالحقيقة عندهم، والأوصاف المغايرتين لوجوده تعالى، فإن الواجب عندهم هو الوجود المجرد.

وفسر الفاضل الجلبي قوله: «مثل السؤال عن الحقيقة» بالحقيقة النوعية، ويخدشه أنه ليس معنى مغايرًا للأول، بل هو داخل فيه؛ لأن المراد بالجنس الجنس اللغوي.

(قوله: لكن يرد أن يقال... إلخ) يعني: إنه يقال التقريب ليس بتام؛ لأن المعتبر في الماهية المفسرة بأي جنس من الأجناس هو الجنس اللغوي، بمعنى الأمر الشامل لا الجنس المنطقي؛ أي: المقول على مختلفين بالحقائق على ما يدل عليه ما نقل من «المفتاح» والجنس اللغوي أعم لشموله الحقيقة النوعية أيضًا، فإنهم يعدون البشر جنسًا، وإذا كان المعتبر في المجانسة الجنس اللغوي الشامل للأنواع الحقيقية، فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة اللغوية التركيب في ذاته؛ لجواز أن يكون له تعالى حقيقة بسيطة، ولا يكون له فصل مقوم.

فإن قيل: إذا كان له حقيقة نوعية بسيطة، فلا بد من تعين يميزه عما يشاركه فيلزم التركيب في هويته؛ لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز.

قلت: يجوز أن يكون ذلك التعين أمرًا عدميًا غير داخل في هويته تعالى، فتأمل.

وأجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بأن المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفي؛ أي: المشاركة في الجنس الاصطلاحي، ولا شك أن ثبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى يستلزم التركيب في ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوي، وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكر، والقرينة قوله: «يوجب التمايز بفصول مقومة» وأما قوله: «لأن ما هو... إلخ» فهو إشارة إلى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللغوي، لا أن هذا المعنى مراد، ويؤيده أيضًا ما سيأتي من قوله: «ولا يماثله شيء». فتأمل.

(قوله: يعني: إن البُعد امتداد له... إلخ) يعني: إن كلمة «أو» ليست للشك المنافي للتعريف بل لتقسيم المحدود، فالحاصل أن البعد امتداد وله نوعان:

أحدهما: القائم بالجسم التعليمي.

والثاني: الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه، بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء.

وهذان النوعان عند من يقول بوجود الخلاء؛ أي: البعد المجرد الذي يشغله الجسم، والخلاء وإن كثر إطلاقه على المكان الخالي عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعنى أيضًا كما وقع في عبارة «هداية الحكمة» حيث قال: المكان إما الخلاء أو السطح.

وأما عند القائلين بأنه هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي، النافين لوجود البعد المجرد، فالبعد هو النوع الأول فقط؛ أعني: الامتداد القائم بالجسم.

(قوله: وهذا التعريف... إلخ) يعني: إن تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم، أو بنفسه إنما هو للبعد الموجود الذي أثبته الحكماء، حيث قالوا بوجود المقدار؛ إذ القيام إنما يتصور فيه، وأما تعريف البعد الموهوم الذي هو لا شيء محض كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار، فيعرف بالمقايسة عليه بأن يقال: البعد امتداد موهوم مفروض في الجسم أو في نفسه، صالح لأن يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم.

* قال بعض المحققين: **(قوله: فتأمل)** يمكن أن يكون وجهه أن المحذور هو التركيب في الهوية الخارجية، وأما التركيب في الحقيقة النوعية، فلا ضير فيه؛ إذ لا يلزم الاحتياج في الخارج المنافي لوجوب الوجود، والاحتياج في الذهن لا يستلزم الاحتياج في الخارج، فلا حاجة إلى التزام كون حقيقته النوعية بسيطة.

ويمكن أن يكون وجهه أنه لا حاجة إلى التزام كون التعين أمرًا عدميًا؛ إذ لو كان وجوديًا غير داخل في هويته تعالى لا يلزم التركيب أيضًا في هويته، ويمكن أن يكون وجهه أن ما يحصل منه التعين وإن أمكن أن يكون أمرًا عدميًا، لكن التعين هو نحو الوجود الخاص، ولا شبهة في كونه وجوديًا، ويمكن أن يكون وجهه لا يلزم التركيب في الهوية الخارجية بدخول التعين في الهوية الذهنية، وإن كان أمرًا وجوديًا، ولا نسلم دخول التعين إلا في الهوية الذهنية، فلينظر.

* قال شجاع الدين: **(قوله: وهذا المعنى)** أي: كونه تعالى من جنس الأشياء.

(قوله: فلا يلزم التركيب) نعم يلزم مشاركته تعالى للأشياء في تمام الماهية، فيلزم الإمكان، وهو محال.

(قوله: له نوعان) أحدهما: الامتداد القائم بالجسم.

والآخر: الامتداد القائم بنفسه.

(قوله: عند القائل بوجود الخلاء) وهو أفلاطون، فإنه قائل بوجود الخلو والسطح والجسم التعليمي، كما هو قائل بالبعد الموجود القائم بنفسه المجرد عن المواد الجسمانية، وهذا بناء على أن قول الشارح: «عند القائل بوجود الخلاء» متعلق بمجموع النوعين، لا متعلق بالنوع الثاني فقط.

(قوله: وأما عند أصحاب السطح) أي: عند من يجعل التحيز السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي.

(قوله: فله النوع الأول فقط) أي: للبعد الموجود وهو الخط والسطح والجسم التعليمي، فإنهم لا يقولون بأن المكان البعد الموجود القائم بنفسه، بل المكان عندهم هو السطح.

* **قال الشارح: [فإن قيل: الجوهر الفرد متحيز ولا بُعد فيه، وإلا لكان متجزئًا. قلنا: المتمكن أخص من المتحيز؛ لأن الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد، فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان، وأما الدليل على عدم التحيز فهو أنه لو تحيز فأما في الأزل فيلزم قدم الحيز أو لا فيكون محلاً للحوادث، وأيضًا إما أن يساوي الحيز أو ينقص عنه فيكون متناهيًا أو يزيد عليه فيكون متجزئًا، وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما؛ لأنها إما حدود وأطراف للأمكنة، أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: المتمكن أخص.... إلخ)** هذا على مذهب المتكلمين، وأما على مذهب الحكماء فهما مترادفان.

(قوله: لأن الحيز.... إلخ) وما مرَّ من أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ تفسير للحيز بمعنى المكان، دون الحيز المطلق.

(قوله: فيلزم قدم الحيز) نوعًا أو شخصًا؛ لامتناع التحيز بدون الحيز،

واللازم باطل لما ثبت من حدوث ما سوى الله تعالى، وصفاته نوعًا وشخصًا، ومبناه على أن الحيز موجود لا متوهم.

(قوله: فيكون محلاً للحوادث) لأن الكون في الحيز من الموجودات الخارجية عند المتكلمين.

(قوله: فيكون متناهيًا) واللازم باطل؛ إذ التناهي من خواص المقادير والأعداد[1]، وهما من خواص الأجسام، وفي كون الأعداد من خواص الأجسام، تأمل.

واعلم أن هذا مبني على بطلان كونه تعالى جزء لا يتجزئ[2] لما مرَّ، ولأنه أخس الأشياء وأحقرها، وعلى وجود الحيز وتناهي الأبعاد، وإلا فيجوز أن يكون الناقص جزء لا يتجزأ، وأن يكون المساوي مساويًا للحيز وممتدًا إلى غير النهاية.

قال الفاضل المحشي، رحمه الله: نعم يلزم التجزئ حينئذٍ. تمَّ كلامه.

وفيه: إن التساوي بمعنى عدم الزيادة والنقصان لا يستلزم التجزئ[3]، ولو قال: التحيز لاستلزامه الاحتياج ينافي الوجوب لكان أسلم وأخصر.

(قوله: أما حدود وأطراف للأمكنة أو نفس الأمكنة) إذ الجهة قد تطلق على منتهى الإشارة الحسية المستقصية، وقد تطلق على مقصد المتحرك بالحصول فيه أو القرب إليه، فعلى الأول تكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان، وعلى الثاني ليست إلا نفس المكان.

* قال العصام: **(قوله: قلنا: التمكن أخص من المتحيز)** فلو نفى التحيز لكان أنفع.

وقوله: «لأن الحيز ...إلخ» يفيد أن لا مخالفة في مفهوم الحيز كما في مفهوم المكان، وليس كذلك؛ لأن الحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل

---

(١) قد يقال في إبطال كونه مساويًا وناقصًا وزائدًا: إنها من خواص المقادير والأعداد.

(٢) أي: على صحة هذا الدليل.

(٣) فيه تأمل.

المكان السطح أو البعد المجرد المحقق، والحيز عند المتكلمين بمعنى ذكره، وكون الحيز أعم من المكان عند المتكلمين حتى لا يجعلوا الجوهر الفرد متمكنًا، بل متحيزًا لم نجده إلا في كلام الشارح، وأما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى الحيز والمكان.

(قوله: فيلزم قدم الحيز) هذا لا يتم على تقدير كون الحيز فراغًا موهومًا؛ إذ لا قدم لما لا وجود له، وكونه محلاً للحوادث باعتبار كونه محلاً للمتحيز الحادث، وإنما جعل التحيز حوادث؛ لأنه إذا كان الأزلي متحيزًا والحيز حادثًا يجب أن يكون هناك أحياز غير متناهية تتحيز في كل زمان في حيز، فيلزم أن يكون محلاً لتحيزات.

(قوله: وأيضًا إما أن يساوي الحيز... إلخ) قيل: هذا الترديد لإظهار البطلان على جميع التقادير وإلا فلا يتصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه على جميع المذاهب، ثم إن هذا الدليل مبني على تناهي الأبعاد، وإلا لجاز أن يساوي الحيز الغير المتناهي، نعم يلزم التجزؤ لكن الكلام في لزوم التناهي.

قلت: على تقدير عدم التناهي جاز أيضًا أن ينقص المتمكن عنه، ولا يلزم تناهيه؛ لأن غير المتناهي يجوز أن يكون أنقص عن غير المتناهي، إنما الممتنع نقصانه بمقدار متناه، ثم نقول: ملخص الدليل: لزوم التناهي أو التجزؤ وذلك لازم سواء قلنا بعدم تناهي البعد أو لا، فالمبني على المتناهي تقدير الدليل لا الدليل، وفرق بين ابتناء الدليل وابتناء تقديره، ولو كان الدليل مبنيًا على تناهي الأبعاد يلزم التناهي على تقدير الزيادة أيضًا، ثم جريان الترديد في الجوهر الفرد محل نظر؛ إذ المساواة والزيادة والنقصان من خواص الكم ولا كمية للجوهر الفرد.

(قوله: وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة... إلخ) لما كان فيما بينهم نفي المكان والجهة معًا أشار إلى نكتة ترك الجهة، وهي أن نفي المكان يستلزمه، وفيه بحث؛ لأن نفي المكان إنما يستلزمه لو كان الجهة حد المكان أو نفسه، أما لو كان حد الحيز الأعم من المكان أو نفسه فنفي التمكن لا يستلزم نفيه.

※ قال الكفوي: **(قوله: وإلا لجاز أن يساوي الحيز... إلخ)** فلا يصح قوله: «فيكون متناهيًا بالنسبة إلى التساوي».

(قوله: يلزم التناهي على تقدير الزيادة) فلا يصح القصر على لزوم التجزؤ على تقدير الزيادة، فهذا إشارة إلى المعارضة على قول القائل: ثم إن هذا الدليل مبني على التناهي؛ يعني: إن لكم دليلاً على ابتنائه عليه، ولنا دليلاً على عدم ابتنائه عليه.

※ قال ولي الدين: **(قوله: قيل: هذا الترديد... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

※ قال الخيالي: **(قوله: فيلزم قدم الحيز)** هذا مبني على وجود الحيز، وهو خلاف مذهب المتكلمين.

(قوله: فيكون محلاً للحوادث) لأن الحصول في الحيز من الأكوان، والأكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين.

(قوله: إما أن يساوي الحيز أو ينقص أو يزيد) هذا الترديد لإظهار البطلان على جميع التقادير وإلا فلا يتصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه في جميع المذاهب، ثم إن هذا الدليل مبني على تناهي الأبعاد وإلا لجاز أن يساوي الحيز الغير المتناهي، نعم يلزم التجزؤ حينئذ، لكن الكلام في لزوم التناهي.

(قوله: باعتبار عروض الإضافة إلى شيء) فإن الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة إلى ما تحتها وسفل بالنسبة إلى ما فوقها.

※ قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وهذا مبني على وجود الحيز)** يعني: لزوم قدم الحيز إنما هو عند من يقول: بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء من أن القدم والحدوث إنما يكونان من صفات الموجود، وأما عند المتكلمين القائلين بأنه موهوم محض، فلا يلزم من كونه في الأزل قدمه، فلا يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلاً تحقيقًا، ولو أريد بالقدم هاهنا معنى الأزل فاستحالة أزلية المعدوم ممنوع، كيف وإن الإعدام الأزلية غير متناهية.

قال الفاضل المحشي: ولعل الشارح أراد بقدم الحيز أزليته، وهذا أيضًا محال في حقه تعالى؛ إذ يلزم حينئذ أن يكون للمتحيز وضع معين أزلي يشار إليه بالإشارة الحسية وإن كان أمرًا وهميًا، وأن يكون الواجب محتاجًا إلى ذلك الأمر الوهمي في الأزل، وكل ذلك محال عليه تعالى، أو أراد بقدم الحيز قدم المتحيز، وهو محال عند المتكلمين؛ إذ يلزم حينئذٍ تتالي الأكوان الغير المتناهية في الأزمنة الماضية الغير المتناهية، ويبطله برهان التطبيق. انتهى كلامه.

ويرد عليه أنا لا نسلم لزوم الوضع الذي يشار إليه بالإشارة الحسية، وأن الاحتياج إلى الأمر الوهمي ينافي وجوبه الذاتي؛ لجواز أن يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات، وعلى تقدير التسليم فلا حاجة إلى التطويل، بل يكفي أن يقال: إنه تعالى ليس بمتحيز، وإلا لزم احتياجه إلى الحيز وهو ينافي الوجوب، وأنا لا نسلم أنه يلزم تتالي الأكوان الغير المتناهية؛ لجواز أن يكون له تعالى كون واحد في ذلك الحيز مستمر من الأزل إلى الأبد، وإنما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل الأعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين.

(قوله: والأكوان من الموجودات العينية. . . إلخ) يعني: على ما مرَّ من أن المتكلمين وإن أنكروا الأعراض النسبية بأسرها، إلا أنهم قالوا بوجود الأكوان الأربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

(قوله: هذا الترديد. . . إلخ) دفع لما يتوهم من أن الترديد المذكور قبيح؛ إذ لا يتصور زيادة الشيء على حيزه، أو نقصانه في جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع إلى معناه.

وحاصل الدفع: إن هذا الترديد لإظهار بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب إليه أحد أو لا.

وقيل: إنه ترديد بالنسبة إلى المعنى اللغوي للتحيز؛ إذ هم يطلقون على التزايد والتناقص، يقال: زيد في المسجد وعلى الكرسي.

(قوله: ثم إن هذا الدليل) أي: هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبني على تناهي الأبعاد، وإنما قلنا ذلك؛ إذ لو قرر بأنه إما أن ينقص عن الحيز،

فيكون متناهيًا أو يساويه أو يزيد عليه، فيكون متجزئًا لا يكون مبنيًا عليه كما لا يخفى.

قيل: إن الدليل المذكور مبني أيضًا على أنه تعالى ليس جزء لا يتجزئ؛ لأنه يتركب عنه غيره، ولأنه أحقر الأشياء وأخسها، وإلا فيجوز أن يكون ناقصًا من الحيز ولا يكون متناهيًا؛ إذ التناهي من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له.

* قال بعض المحققين: **(قوله: وأن يكون الواجب محتاجًا إلى ذلك الأمر... إلخ)** وذلك لتوقف تحيزه المفروض على الحيز، فيلزم أن يكون في صفة التحيز محتاجًا إلى الغير، وهو ينافي الوجوب.

قال مولانا خالد: أقول: الحيز إذا كان أمرًا وهميًا على ما هو مذهب المتكلمين يكون التحيز الذي يحصل بسبب حصول الجسم في الحيز أيضًا أمرًا وهميًا اعتباريًا، فالاحتياج إلى الحيز ليس احتياج الواجب، بل هو احتياج الأمر الاعتباري الذي هو التحيز إلى الحيز، ولا خفاء في أنه لا يلزم من ذلك احتياج الواجب، ونظير ذلك أن اعتبار الترزيق له تعالى يحتاج إلى مرزوق مع أنه لا يلزم منه احتياجه تعالى.

(قوله: لجواز أن يكون مقتضى ذاته... إلخ) قال المولى خالد: انظر هل يتعقل أن يكون الأمر الوهمي مقتضى الذات، لا أظنك في مرية من ذلك؛ إذ الأمر الوهمي يكفيه الاعتبار والتوهم، وأيضًا قد سبق أن الإيجاب في غير الصفات نقص، فلو كان الأمر الوهمي مقتضى الذات لزم إيجاب غير الصفات، فالأولى في ردِّ هذا الكلام ما ذكرناه آنفًا. انتهى؛ يعني: الكلام الذي في القولة السابقة.

(قوله: أو يساويه أو يزيد عليه، فيكون متجزئًا... إلخ) هذا الكلام يدل على أنه حين المساواة يكون متجزئًا سواء كان في ذلك الوقت متناهيًا أو غير متناه وهو كذلك، أما وقت عدم التناهي فظاهر، وأما وقت التناهي فلأن الحيز كما مرَّ هو الفراغ المتوهم، وهو متجزئ ألبتة، فيلزم تجزؤ المساوي له، فعلى تقدير التناهي من شقي المساواة يلزم كونه متجزئًا، وهو الذي ذكره المولى

المحشي، وكونه متناهيًا وهو الذي ذكره الشارح ـ رحمهما الله ـ فلو قال المولى المحشي: أو يساويه فيكون متجزئًا أو متناهيًا ومتجزئًا، أو يزيد عليه فيكون متجزئًا لكان أولى كما لا يخفى.

* قال شجاع الدين: **(قوله: هذا)** أي: لزوم القديم.

(قوله: على وجود الحيز) لأن القديم هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقًا بعدمه، وهو خلاف مذهب المتكلمين؛ لأن مذهبهم هو أن الحيز بعد موهوم، فلم يثبت بهذا الدليل ألا يكون الله تعالى متحيزًا على مذهب المتكلمين.

(قوله: وإلا لجاز... إلخ) أي: وإن لم يكن الدليل مبنيًا على تناهي الأبعاد يرد عليه إنا لا نسلم أنه لو كان الله تعالى مساويًا للحيز لزم أن يكون الله تعالى متناهيًا؛ لجواز أن يساوي تعالى الحيز الغير المتناهي، فلا يلزم أن يكون تعالى متناهيًا.

(قوله: نعم يلزم التجزؤ) وقد ثبت أنه تعالى منزه عن التجزؤ.

(قوله: لكن الكلام) أي: المأخوذ في الدليل في لزوم التناهي.

*** قال الشارح: [(ولا يجري عليه زمان) لأن الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر، وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة، والله تعالى منزه عن ذلك. واعلم أن ما ذكره في باب التنزيهات بعضها يغني عن البعض، إلا أنه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاءً لحق الواجب في باب التنزيه، وردًّا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بأبلغ وجه وآكده، فلم يبالِ بتكرير الألفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ولا يجري عليه زمان)** يعني: إن وجوده ليس زمانيًا بمعنى أنه لا يمكن[1] حصوله إلا في زمان، كما أن معنى كونه مكانيًا إنه لا يمكن حصوله إلا في مكان.

---

(١) لا خفاء في الامتناع ووجود شيء بدون شيء لا يوجب توقفه عليه، وما هو المستحيل هو التوقف.

(قوله: والله تعالى منزه عن ذلك) إذ ليس في ذاته تجدد ما، وتغير ما تدريجيًا كان أو دفعيًا حتى يقدر بالزمان وينطبق عليه، أو يتعلق بالآن الذي هو طرف الزمان، فما لا تغير فيه أصلاً لا تعلق له بالزمان قطعًا، نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل معه، وأما أنه زماني أو آني واقع في أحدهما فكلا، وبين الحصول فيه وبين الحصول معه بون بعيد[1]، تأمل.

(فلم يبالِ بتكرار الألفاظ المترادفة) كالمتبعض والمتجزئ.

(قوله: والتصريح بما علم بطريق الالتزام) لما أنه لما علم أنه واجب علم أنه قديم، ولما علم أنه ليس بجسم علم أنه ليس بمصور ولا محدود، ولا متناهٍ ولا موصوف بالكيفية، ولما علم أنه واحد علم أنه ليس بمعدود، ولما علم أنه ليس بمتبعض علم أنه ليس بمركب.

* قال العصام: **(قوله: ولا يجري عليه زمان)** أي: لا يعين وجوده بزمان، فإن الجريان على الشيء يستعمل بمعنى تعينه له، منه قول النحاة: المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل، فإن معنى جريان المصدر على الفعل أنك تقول: ضربت ضربًا أو ضربة، فتعين به ما قصدت بالفعل، وعدم تعين وجوده تعالى بالزمان؛ لأنه لا تعلق له بالزمان وإن كان مع الزمان؛ لأن المتعلق بالزمان ما له وجود غير قار مندرج منطبق على أجزاء الزمان أو على ظرف الزمان وهو الآن، والأول يسمى: زمانيًا، والثاني: دفعيًا.

ومثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان، بخلاف الأمور الثابتة فإنها بحيث إذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود، ففرق بين كان الله ويكون، وبين كان زيد ويكون، فإن وجوده تعالى ثابت مستمر مع الزمان لا فيه، بخلاف وجود زيد فإنه في الزمان ومنطبق عليه لا يوجد بدون هذا الزمان؛ لتعلقه بأمور منطبقة عليه، وكما أن الزمان لا يجري عليه تعالى لا يجري على صفاته القديمة.

(قوله: لأن الزمان عندنا) يعني به: الأشاعرة، فإنهم قالوا: هو متجدد

---

(١) الأول مستلزم للثاني دون العكس.

معلوم يقدر به متجدد مبهم إزالة لإبهامه، فالزمان غير متعين، فربما يكون الشيء زمانًا لشيء عند أحد، ويكون الشيء الثاني زمانًا للشيء الأول عند آخر، فقد يقال: جاء زيد عند مجيء عمرو، وجاء عمرو عند مجيء زيد، وهو ضعيف لا يسع المقام بيان ضعفه، وإنما أوقعهم فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت.

ووجه قوله: «وعند الفلاسفة» عبارة عن مقدار الحركة مع أنهم جعلوه مقدار حركة الفلك الأعظم أنه أراد به: مقدار الحركة بالذات، ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الأعظم، بأنه يقدر به حركة الفلك الأعظم أولاً وبالذات، ويقدر به سائر الحركات ثانيًا وبالعرض على ما بين في محله.

ولك إبقاء المقدار على إطلاقه، فإن ما يقدر به الحركات مطلقًا مقدار حركة الفلك الأعظم فإن جميع الحركات تقدر به ثانيًا وبالعرض، ولم يلتفت إلى مذاهب ثلاثة أخرى؛ لكمال ضعفها، وهي أن الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه العدم، وأنه الفلك الأعظم، وأنه حركة الفلك الأعظم.

واعلم أن قوله: «لا يجري عليه زمان» لا يراد به إلا أحد المعنيين مما ذكره الأشاعرة أو الحكيم؛ إذ لا يجوز أن يراد في إطلاق واحد معنيان، والشارح لم يقصد بما ذكره أن المراد المعنيان، بل أراد أن هذه المسألة متفقة بين الحكيم والأشاعرة، ولك أن تقول: ليس للزمان إلا معنى واحد، والاختلاف بين الفريقين في تعينه.

(قوله: قضاء لحق الواجب في باب التنزيه) الظرف متعلق بالواجب أو بحق، والواجب في كل بمعنى، وحق التنزيه أو واجبه المبالغة فيه، والمشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات، والمجسمة غلاتهم المصرون على التجسم الصرف، وأما غير غلاتهم فهم مشبهة الحشوية، فقالوا: هو جسم لا كالأجسام من لحم ودم لا كاللحم، وله الأعضاء والجوارح، وسائر فرق الضلال بعد المشبهة إحدى وسبعون، والعبارة تدل على أن أحدًا منهم ليس بمصيب في باب التنزيه، والمراد بأبلغ وجه: الأبلغ بالنسبة إلى عدم التفصيل والتوضيح لا الأبلغ من كل وجه؛ إذ لا وجه له،

والمراد بتكرير الألفاظ المترادفة: تكرير المتبعض والمتجزئ والمحدود والمتناهي، وللتصريح بما علم ضمنًا وجه آخر سوى ما ذكر، وهو شمول الخطاب لمن لا يتفطن للضمنيات من العوام، فإن جميع العقائد لحفظهم أيضًا.

* قال الكفوي: **(قوله: أي: لا يعين وجوده بزمان)** هذا أولى مما قيل؛ أي: لا ينتهي، أو لا يتغير بمرور الزمان، أو لا يوازن الزمان وجوده تعالى أخذًا من قولهم: «اسم الفاعل جارٍ على المضارع» أي: يوازنه في الحركات والسكنات؛ فإن شيئًا من هذه المذكورات لا يناسب معنى الزمان بخلاف هذا المعنى كما لا يخفى.

(قوله: يستعمل بمعنى تعيينه له) الظاهر؛ بمعنى: التعيين أو فإن جريان الشيء على الشيء ليكون الشيء الأول مرجعًا لضمير تعيينه.

(قوله: جريان المصدر) الظاهر جريان الحدث.

(قوله: لأنه لا تعلق له به) أي: بحيث يتعين به وجوده.

(قوله: ومثل هذا الشيء... إلخ) إشارة إلى الفرق بين ما له تعلق بالزمان وبين ما لا تعلق له به؛ لينكشف عدم تعين الأول بالزمان بخلاف الثاني زيادة انكشاف.

(قوله: وهو ضعيف لا يسع المقام بيان ضعفه) وقد بيَّنه السيد الشريف في «شرح المواقف» حيث قال: يرد عليه أنه إن جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم أن يكون الزمان أمرًا موجودًا لا موهومًا كما هو مذهبهم، وأيضًا إذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتًا، فإذا بقي مدة وهو واحد بعينه وجب أن تكون مدة البقاء ومدة الابتداء وقتًا واحدًا بعينه، وهو باطل قطعًا، وإن جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك أن كل مقترنين إنما يقترنان في شيء، وإن كل معنيين فيهما في أمر ما معًا، فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما.

ويمكن أن يجعل كل منهما دالاً عليه، بل يمكن أن يدل عليه بغيرهما من الأمور الواقعة فيه، فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث، بل هي عارضة لها مقيسة إلى ما يقع فيه، وكذلك القبلية والبعدية، وذلك مما لا يشتبه على

متأمل، فأصحاب هذا المذهب جعلوا أعلام الأوقات أوقاتًا، ولذلك تعاكس التوقيت عندهم، وإذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التعكيس والتوقيت. انتهى.

(**قوله: لكمال ضعفها**) كما بين في «المواقف» وشرحه.

(**قوله: بل أراد أن هذه المسألة متفقة**) فيه أنه لا يتصور الاتفاق في المسألة إلا بعد الاتحاد في كل جزء من أجزائها، وهاهنا ليس كذلك؛ للاختلاف في معنى الزمان، فكيف تكون المسألة متفقة بينهما؟ اللهم إلا أن يقال: الكلام مبني على أن يراد بالزمان ما يطلق عليه الزمان، لكنه لا يتم الاستدلال بقوله: «لأن الزمان عندنا وعند الفلاسفة» فتأمل[1].

(**قوله: الظرف متعلق بالواجب... إلخ**) لم يلتفت إلى تعلقه بـ«قضاء» لبعده لفظًا ومعنى.

(**قوله: والواجب في كل بمعنى**) يغاير معنى الآخر، فهو على الأول بمعنى: ما يجب علينا اعتقاده، وعلى الثاني بمعنى: الذات الواجب الوجود.

(**قوله: وحق التنزيه**) على الأول، أو واجبه على الثاني.

(**قوله: أو واجبه**) بالرفع عطف على حق التنزيه، أو بالجر عطف على التنزيه، والأول أولى كما لا يخفى.

(**قوله: المبالغة فيه**) أي: في التنزيه.

(**قوله: أحد وسبعون**) وذلك لأن المشبهة وإن اختلفوا في طريق التشبيه فمنهم المجسمة ومشبهة الحشوية ومشبهة الكرامية، إلا أنهم عدوا فرقة واحدة قائلة بالتشبيه كما في «المواقف»، فصار من بعدهم من فرق الضلال إحدى وسبعين فرقة.

* قال ولي الدين: (**قوله: وهو موجود**) الظاهر: «**فهي موجودة**».

---

(١) وجه التأمل: إشارة إلى أنه ممكن إتمام استدلال بأن يقال: إطلاق الزمان على غير هذين المعنيين ساقط عن الاعتبار كل السقوط لكمال ضعفه كما أشار إليه بقوله: «ولم يلتفت إلى مذهب ثلاثة أخرى».

* **قال الشارح**: [ثم إن مبنى التنزيه عما ذكرت على أنها تنافي وجوب الوجود؛ لما فيها من شائبة الاحتياج والحدوث والإمكان على ما أشرنا إليه لا على ما ذهب إليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة: ما يمتنع بقاؤه، ومعنى الجوهر: ما يتركب عنه غيره، ومعنى الجسم: ما يتركب هو عن غيره، بدليل قولهم: هذا أجسم من ذاك، وإن الواجب لو تركب فأجزاؤه إما إن تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب، أو لا فيلزم النقص والحدوث].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: من أن معنى العرض. . . . إلخ)** فيه أن النزاع فيما هو المتعارف من معاني هذه الألفاظ دون المعاني اللغوية.

(قوله: بصفات الكمال) إذ من جملة صفات الكمال هو الوجوب.

(قوله: فيلزم النقص والحدوث[1]) إذ من جملتها الوجوب، فإذا لم يتصف بالوجوب يلزم الاتصاف بالإمكان، وهو معدن كل نقص وحدوث.

ويرد عليه أن عدم الاتصاف بالصفات الكاملة بمعنى رفع الإيجاب الكلي، لا يستلزم عدم الاتصاف بالوجوب حتى يلزم النقص والحدوث، وأيضًا أن عدم اتصاف الأجزاء بها لا يستلزم عدم اتصاف المجموع من حيث هو مجموع، والنقص إنما يلزم لو لم يتصف المجموع أيضًا.

وقد يدفع بأن عدم الاتصاف بصفة من صفات الكمال دليل على عدم الاتصاف بالوجوب؛ إذ هو معدن كل كمال[2] ومبعد كل نقصان، ولا شك أن عدم اتصاف جزء من الأجزاء بالوجوب يستلزم عدم اتصاف المجموع من حيث هو مجموع به؛ إذ إمكان الجزء يوجب إمكان الكل، فيلزم النقص قطعًا.

* قال العصام: **(قوله: لا على ما ذهب إليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة: ما يمتنع بقاؤه... إلخ)** قوله: «بحسب اللغة» متعلق

---

(١) لا خفاء في أن الجزء من الأجزاء لا يخلو من أن يكون بالنسبة إلى الوجود الخارجي واجبًا أو ممكنًا، فعلى الأول يلزم تعدد الواجب، وعلى الثاني إمكان المجموع، فيلزم الحدوث والنقص.

(٢) فيه: إن كون الواجب كذلك أول المسئلة، ومحل النزاع ههنا ليس إلا ذلك فيلزم المصادرة، فتأمل.

بالمعاني الثلاثة، بقرينة قوله: «بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك» فإن هذا استعمال لغوي، ولا يخفى أن كون العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ممنوع ولو سلم فهو لا يفيد إلا عدم إطلاق العرض عليه لإيهامه المعنى اللغوي، والمدعي سلب العرضية عنه تعالى لا منع إطلاق اللفظ، وهكذا الكلام في كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره، وفي نظيره وقد مرَّ ضعف دلالة قولهم عليه، وإن في قوله: «وإن الواجب لو تركب. . . إلخ» تطويل المسافة؛ لأن التركيب يستلزم النقص والحدوث سواء اتصف الأجزاء بصفات الكمال أو لا، على أن عدم اتصاف الأجزاء بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع اتصافه بصفات الكمال.

وقد يقال: وجه الضعف: إن من تعدد موضوعات صفات الكمال لا يجب تعدد الواجب، وليس بشيء؛ إذ منها الوجوب والقدم الذاتيان.

وقوله: «وأيضًا» يشعر بأنه دليل مستقل لباب التنزيه، وليس كذلك، فإنه لا يفيد إلا التنزيه من التصور والتكيف، وكما يلزم اجتماع الأضداد يلزم الاشتمال على النقص؛ إذ بعض الكيفيات نقص كأضداد العلم والقدرة كما صرح به.

وفي استواء جميع الصور والأشكال والكيفيات في إفادة المدح نظر؛ لأنه إنما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور والأشكال والكيفيات، ودونه خرط القتاد، وكذا في عدم دلالة المحدثات عليه؛ لأنه إنما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر، والدخول تحت قدرة الغير أيضًا ممنوع؛ لأنه يمكن أن يكون المخصص هو الذات، وأما منع كونه حادثًا بعد الدخول تحت قدرة الغير فمما لا يسمع؛ لأنه مبني على أن كل ممكن حادث فإن تم تم، وكون مثل العلم والقدرة من صفات الكمال تدل المحدثات على ثبوتها لا يغنيه عن مخصص، وكون الأضداد من صفات النقصان لا يقتصر على انتفاء الدلالة على ثبوتها للواجب، بل يدل على انتفائها عنه.

* قال الكفوي: **(قوله: متعلق بالمعاني الثلاثة)** ومثل هذا غير معروف، بل مخالف لقواعد النحو، اللهم إلا أن يراد بالتعلق: التعلق اللغوي، فافهم.

(قوله: فهو لا يفيد... إلخ) هذا الكلام مبني على حمل العرض في قولهم: «ليس بعرض» على المعنى الاصطلاحي؛ فإذا حمل على المعنى اللغوي لم يرد على المشايخ ما ذكره، فيكون معنى ما ذهبوا إليه أن الواجب تعالى ليس بعرض؛ أي: ليس ما يمتنع بقاؤه؛ لأنه باقٍ والعرض ليس بباقٍ، وهذا يفيد سلب العرضية عنه تعالى بالمعنى اللغوي، فتدبر.

(قوله: وقد مر ضعف... إلخ) عند قول المصنف: وهو إما مركب من جزءين فهو جسم.

(قوله: دلالة قولهم عليه) أي: دلالة قولهم: «هذا أجسم من ذلك» على كون معنى الجسم: ما تركب عن غيره.

(قوله: يشعر[1] بأنه... إلخ) فيه أنه إن أراد أنه يشعر بأنه دليل مستقل لباب التنزيه عن المذكورات كلها فالإشعار ممنوع، بل كونه دليلاً مستقلاً للتنزيه عن التركب أولى بالإشعار، وإن أراد أنه يشعر بأنه دليل مستقل للتنزيه عن بعض المذكورات فقوله: «وليس كذلك» ممنوع، ويشهد بذلك قوله: «فإنه لا يفيد إلا التنزيه من التصور والتكيف».

(قوله: وأما منع كونه حادثًا) تشنيع على المحشي القزويني، حيث قال: في كونه حادثًا نظر؛ لأنه يجوز أن يكون المخصص موجبًا لا مختارًا حتى يكون الأثر حادثًا.

(قوله: لأنه) أي: كونه حادثًا.

(قوله: لا يغنيه عن مخصص) إن أريد عن مخصص يدخل تحت قدرة الغير فعدم الإغناء ممنوع؛ إذ الكمال كافٍ في المخصص، وإن أريد عن مخصص مطلقًا فذلك ليس بمحذور.

* قال ولي الدين: **(قوله: وقد يقال: وجه الضعف... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: إما أن تنصف بصفات الكمال... إلخ)** وجه

---

(١) أنت خبير بأن إشعاره بأنه دليل آخر للتنزيه عن التركب أولى من إشعار بما ذكره.

ضعفه أن صفات الكمال هي العلم والقدرة وأخواتهما، ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب، ويرد عليه أن من جملة صفات الكمال: الوجوب والقدم، وأيضًا صفة الكمال هي العلم التام والقدرة التامة ونحوهما، وهي لا توجد إلا في الواجب.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وجه ضعفه... إلخ)** حاصله: منع الملازمة؛ يعني: لا نسلم أنه لو اتصف أجزاؤه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب، فإن الاتصاف بالعلم والقدرة وأخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجود الوجود حتى يلزم ما ذكر، وبعض الأفاضل بيَّن وجه ضعفه بمنع الملازمة الثانية؛ يعني: لا نسلم أنه لو لم يتصف أجزاؤه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه، وإنما يلزم لو لم يتصف المجموع أيضًا، وفيه: إن نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل. انتهى كلامه.

أقول: كون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصانًا بالنسبة إلى الجزء ممنوع لا بد له من دليل، وعلى تقدير التسليم فثبوت أن نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من أن النقصان من سمات الحدوث، وأن وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان، لكن لم يقم دليل عليه يعتد به.

(قوله: ويرد عليه... إلخ) إثبات الملازمة الممنوعة؛ يعني: إن المراد بصفات الكمال جميعها على أن تكون الإضافة للاستغراق، ولا شك أن الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب؛ لأن من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو أصل بالنسبة إليها.

فإن قيل: على هذا لا تكون الشرطية الثانية صحيحة؛ أعني: قوله: لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث؛ لأن رفع الإيجاب الكلي يستلزم السلب الجزئي، ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث لجواز أن يكون متصفًا بالوجوب.

قلت: فحينئذ يلزم تعدد الواجب، وقد عرفت بطلانه.

وقال بعض الفضلاء: هذا مبني على ما قيل: إنه إذا لم يكن متصفًا بجميع صفات الكمال لا يكون واجبًا؛ لأن الوجوب معدن كل كمال ومبعد كل

نقصان، فيكون حادثًا؛ لأنه حينئذٍ يكون ممكنًا وكل ممكن حادث، وقد عرفت ما فيه آنفًا.

(قوله: وأيضًا صفة الكمال... إلخ) توجيه آخر لإثبات الملازمة؛ يعني: إن صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق العلم، والقدرة مثلاً وهي لا توجد إلا في الواجب.

* قال بعض المحققين: **(قوله: أقول: كون عدم الاتصاف... إلخ)** قال بعض أرباب التحقيق: فيه نظر؛ أما في الأول فلأن كون عدم اتصاف الأجزاء بصفات الكمال على تقدير التركيب نقصًا مما لا يشك فيه؛ إذ الظاهر أن الكل في مثله عين الأجزاء، بل الظاهر أن الصفة القائمة بالمجموع من حيث هو صفة للجزء والكل معًا كالحياة والعلم، فليس فيه تجرد الجزء عن الحياة والعلم، فكيف يكون المركب حيًا وعالـمًا، ولا توجد تلك الصفة في أجزائه، وأمَّا في الثاني فلأن الجزء إذا كان ناقصًا كان حادثًا، وإذا كان حادثًا كان الكل حادثًا.

أما الثاني فظاهر، وأما الأول فلأن المقدمة المشهورة من أن الوجوب معدن كل كمال مبرهن عليها في الكتب عند جميع العقلاء، بل يكاد أن يلتحق بالأوليات؛ لأن النقص يقتضي وجود الحالة المنتظرة، وهذا لا يتصور في وجوب الوجود، وإلا لزم قلب الحقائق؛ لأن الانتظار شأن الإمكان، وقد قالت الفلاسفة: كل ما يمكن لواجب الوجود بالإمكان العلم يجب وجوده له، وإلا لكان له حالة منتظرة، وقد أقرت به جميع أرباب الآراء، فالحق أن النقص يقتضي الحدوث لا محالة.

* قال شجاع الدين: **(قوله: الوجوب والقدم)** ويلزم من تعدد الوجوب تعدد الواجب.

(قوله: إلا في الواجب) فتعدد تلك الصفة يستلزم تعدد الواجب.

*** قال الشارح:** [وأيضًا: **إما أن يكون على جميع الصور والأشكال والكيفيات والمقادير، فيلزم اجتماع الأضداد، أو على بعضها، وهي مستوية الأقدام في إفادة المدح والنقص، وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر إلى**

مخصص، ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثًا، بخلاف مثل العلم والقدرة فإنها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها، وأضدادها صفات نقصان لا دلالة لها على ثبوتها؛ لأنها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين، وتوسع مجال الطاعنين زعمًا منهم أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشبه الواهية].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فيلزم اجتماع الأضداد)** وذلك باطل، والنقض بالهيولي العنصرية بأنها شخص واحد في جميع العنصريات، مع أنها متصفة بالأضداد مدفوع بأنها موصوفة بالتبع، وما هو الموصوف بالحقيقة هي الصورة المتعددة، والكلام في الموصوف بالذات، وأيضًا أن الهيولي متحيز، فكل ضد في محل غير محل الآخر بخلاف ما نحن فيه.

(قوله: وهي مستوية الأقدام) وقد تمنع المساواة، فيجوز أن يكون المخصص ذاته كما في صفاته تعالى، وعدم دلالة المحدثات عليها لا يدل على عدم ثبوتها في نفس الأمر، تأمل.

(قوله: فيكون حادثًا) فيه أنه يجوز أن يكون المخصص موجبًا لا مختارًا حتى يكون الأثر حادثًا.

(قوله: بخلاف مثل العلم. . . . إلخ) إشارة إلى جواب دخل مقدر، كأنه قيل: ما ذكرتم يجري فى الصفات أيضًا.

(قوله: لأنها تمسكات ضعيفة) كما لا يخفى بأدنى توجه، وقد أشرنا إلى البعض من الضعف، فتوجه.

* قال العصام: واعلم أن قوله: «**لا دلالة على ثبوتها لها**» معناه: لا دلالة على ثبوتها للمحدثات.

وقوله: «للمحدثات» خبر «لا» لا صلة الثبوت، وإلا لبقي «لا» بلا خبر.

وقوله: «**لأنها تمسكات ضعيفة**» متعلق بقوله: «لا على ما ذهب إليه المشايخ» واستلزام ضعفها؛ لعدم الابتناء عليها بيِّن، لكن لا يدخل في عدم الابتناء؛ لأنها عقائد الطالبين وتوسيعها مجال الطاعنين كما لا يخفى.

* **قال الشارح:** [واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة

والجسمية والصورة والجوارح، وبأن كل موجودين فرضًا لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر مماسًا له، أو منفصلاً عنه، مباينًا له في الجهة، والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم فيكون مباينًا للعالم في جهة، فيتحيز فيكون جسمًا أو جزء جسم مصورًا متناهيًا. والجواب عنه: إن ذلك وهم محض، وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس، والأدلة القطعية قائمة على التنزيهات، فيجب أن يفوض علم النصوص إلى الله تعالى على ما هو دأب السلف إيثارًا للطريق الأسلم، أو تؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعًا لمطاعن الجاهلين، وجذبًا لضبع القاصرين سلوكًا للسبيل الأحكم].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: والجواب عنه أن ذلك... إلخ)** يعني: إن الحكم بأن كل موجودين فرضًا، إما متماسان أو متباينان فى الجهة حكم وهمي يتبادر إليه قياسًا للمعقول على المحسوس، ولا عبرة بحكمه فى المعقولات.

ولو قيل: إن الوهم لا يدرك إلا المعاني الجزئية، فكيف يحكم على المعقول بحكم المحسوس قياسًا للمعقول عليه، ولا شك أن ذلك فرع تعقل المعقول؟

قلنا: معناه: إن العقل باستعمال آلة الوهم يحكم على المعقول بحكم المحسوس، بخلاف العقل الخالص، فإنه يمنع الحصر المذكور وهو يكذبه، ولا يحكم على المعقول بحكم المحسوس.

(قوله: والأدلة القطعية... إلخ) يعني: إن الدليل العقلي إذا عارض الدليل النقلي وجب تأويل النقلي أو التفويض؛ إذ العقلي مرجح؛ لأنه أصل كما بيِّن فى موضعه.

(قوله: للطريق الأسلم) الموافق للوقف على «إلا الله» في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧].

(قوله: صحيحة) مطابقة لما تفيده الأدلة القطعية من التنزيهات جمعًا بين الدليلين.

(**قوله: لضبع القاصرين**) الضبع: العضد.

(**قوله: للسبيل الأحكم**) الموافق لعطف قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران: ٧] على الله تعالى.

* قال العصام: (**قوله: واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة**) على التمكن إذ كل ما له جهة فهو متمكن فلا يرد أنه لم يكن فيما ذكر نفي الجهة، فليس احتجاج المخالف في التنزيه عما ذكرت بالنص الظاهر في الجهة على أن التنزيه عن الجهة لم يصرح به لاشتمال التنزيه عن التمكن عليه، فهو في قوة المذكور، وفيه بحث؛ لأن ما له جهة يجوز أن يكون متحيزًا لا متمكنًا، والنص الظاهر في الجوارح تمسك للتبعيض والتجزئة والتركيب أيضًا، والأولى أن يقول: والتشبيه؛ لأن من النصوص: «**إن الله تعالى خلق آدم على صورته**»[1].

(**قوله: وبأن كل موجودين فرضًا لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر مماسًا له أو منفصلاً عنه**) أي: بحيث يحل بينهما ثالث.

وقوله: «والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم» لا ينفي المماسة حتى يثبت كونه متصلاً، إلا أن يراد بالمماسة: المماسة بالكلية، لكن انتفاؤها حينئذ لا يستلزم الانفصال إلا أن يراد الانفصال ببعض الأجزاء؛ إذ هو يكفي في ثبوت التباين في الجهة.

وقوله: «ولا محلاً للعالم» يريد به: ولا محلاً لجزء من العالم، وإلا فانتفاء الحالية والمحلية بالقياس إلى العالم لا ينفي كونه متصلاً بشيء من العالم.

وقوله: «**فيكون جسمًا أو جزء جسم**» يتجه عليه أن مخالفًا لم يدَّعِ أنه تعالى جزء جسم حتى يكون قوله: «أو جزء جسم» في موقعه، وأيضًا جزء الجسم لا يجب أن يكون جسمًا حتى يلزم كونه مصورًا؛ إذ الصورة من خواص الأجسام كما سبق، ولا أن يكون ذا مقدار حتى يكون متناهيًا، ولا يخفى أن

---

(١) تقدم تخريجه.

[illegible]

[illegible]

قوله: (خلق آدم على صورته) [illegible] في الأحاديث الربانية: «خلقت آدم على صورتي» [illegible] وهي الأخلاق الحميدة. كذا في شرح [illegible].

* قال [illegible]: (قوله: واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة) مثل قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤].

وقوله ﷺ: «إن الله تعالى خلق آدم على صورته»[2].

وقوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠].

(قوله: أو تؤول بتأويلات) بأن يقال: المراد بالعروج: العروج إلى موضع يتقرب إليه بالطاعة. ومعنى الصورة: الصفة من العلم والقدرة وغيرهما، ومعنى اليد: القدرة.

* قال الشيخ [illegible]: (قوله: ومعنى الصورة... إلخ) فمعنى: «خلق

---

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ.

(٢) تقدم تخريجه.

آدم على صورته(١)؛ خلقه على صفاته من العلم والقدرة والإرادة وغيرها.

* قال الشارح: [ولا يشبهه شيء) أي: لا يماثله، أما إذا أريد بالمماثلة: الاتحاد في الحقيقة، فظاهر (أنه ليس كذلك) وأما إذا أريد بها كون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر؛ أي: يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر، فلأن شيئًا من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الأوصاف، فإن أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجلّ وأعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما].

* قال العلامة أحمد الجنيدي: **(قوله: الاتحاد في الحقيقة)** النوعية، وهو المعنى العرفي المصطلح(٢).

(قوله: فظاهر... إلخ) أي: عدم المماثلة بهذا المعنى بين الواجب وغيره ظاهر؛ لاستلزامه تعدد الواجب، بل تركه المنافي للوجوب بمقتضى التحقيق، وإن منع المتكلمون لزوم التركيب في المجانسة والاتحاد في الماهية النوعية كما مرت الإشارة إليه.

ولا يبعد كل البعد أن يقال: إن قول المصنف لا يشبهه شيء يؤيد حمل الماهية فيما سبق على المعنى العرفي كما حمل الشارح عليه ثمة تأمل.

(قوله: أي: يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر) ولو في شيء، يؤيده قوله: «لا يسد مسده في شيء» وإنما أتى بلفظ «كل» تنبيهًا على أن المعتبر هو سد كل من الطرفين مسد الآخر، لا سد أحد الطرفين كما يوهمه قوله: «بحيث يسد أحدهما مسد الآخر».

(قوله: بحيث لا مناسبة بينهما) حتى إن الاشتراك بينهما لفظيًا كما قيل.

* قال العصام: **(قوله: ولا يشبهه شيء؛ أي: لا يماثله)** فسر المشابهة بالمماثلة ولم يتركها على عمومها، فتفيد نفي المجانسة، وهي المشاركة في

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) وفيه بحث؛ لأن هذا إذا كان الوجوب مقتضى الحقيقة النوعية، وأما إذا كان التشخص فلا.

الجنس، ونفي المشاركة في الكيفية؛ لأن نفي الماهية أفاد نفي المجانسة في الجنس، ونفي الكيفية أفاد نفي المشاركة في الكيف، وباب التنزيه وإن كان لا يتحاشى فيه عن التكرار والتصريح بالمعلوم ضمنًا، لكن المختار الحمل على ما سلم عنهما، وجعل نفي المماثلة بمعنى الاتحاد في الحقيقة ظاهر، مع أن قدماء المتكلمين ذهبوا إلى أن ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الحقيقة؛ لأن ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بما صدق عليه، واستدل عليه في المواقف بأنه لو شاركه غيره في الحقيقة لتميز عنه بالتعين ضرورة الاثنينية فيلزم التركيب.

ويمكن أن يستدل عليه بأن وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته بينه وبين غيره لتعدد الواجب، وكون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر؛ أي: يصلح كل لما يصلح له الآخر مما أورد عليه أنه يقتضي رفع الاثنينية فلا تمكن المماثلة بين شيئين، وأجيب بأن المراد بسد أحدهما مسد الآخر: سد أحدهما مسد الآخر في الصفات النفسية، وهي ما لا يحتاج وصف الذات بها إلى تعقل أمر زائد على الذات، كالإنسانية والحقيقة والوجود والشيئية، ويقابلها الصفة المعنوية كالحدوث والتحيز، فعلى هذا ينبغي ألا يستدل على نفي المماثلة بهذا المعنى، بأن علمه وقدرته أجل وأعلى مما في المخلوقات؛ لأن العلم والقدرة ليسا من الصفات النفسية؛ لأنا نحتاج في الوصف بهما إلى تعقل أمر زائد على الذات عند أهل السنة، لكن الذي يستفاد من كلام الشارح دفع الإيراد بأن المراد: يسد أحدهما مسد الآخر فيما به المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجوه.

* قال الكفوي: **(قوله: في الصفات النفسية)** أي: في جميعها كما يقتضيه السياق، وقد صرح به في «شرح المواقف».

قال حسن جلبي في حاشيته على «شرح المواقف»: قيل: ثبوت التماثل على هذا التقدير يتوقف على تحقق الاشتراك في جميع صفات النفس، ومن جملتها: التماثل على ما صرح به في موضعه، فيتوقف التماثل على نفسه، وأجيب تارة بتخصيص الصفات بغير التماثل، وأخرى بأن التماثل يتوقف على

التماثل لا باعتبار أنه تماثل، بل باعتبار أنه من الصفات النفسية، فيختلف العنوان ويندفع الدور. انتهى.

(قوله: إلى تعقل أمر زائد) قال حسن جلبي في حاشيته على «شرح المواقف»: قيل: أي غير هذه الصفات، وقيل: الكلام مبني على أن الوصف عين الماهية، وهو الأظهر. انتهى.

* **قال الشارح: [قال في «البداية»: «إن العلم هنا موجود وعرض وعلم محدث جائز الوجود ويتجدد في كل زمان، فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودًا وصفة وقديمًا وواجب الوجود، ودائمًا من الأزل إلى الأبد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه» هذا كلامه، وقد صرح بأن المماثلة عندنا إنما تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: موجود وعرض وعلم محدث)** ولفظ العلم مقحم، والأولى تركه، ويرد عليه أنه لا وجود للعلم فى الخارج عند كثير من المتكلمين[1].

(قوله: ويتجدد في كل زمان) كما هو مذهب الشيخ الأشعري.

(قوله: فلو أثبتنا للعالم... إلخ) وحق العبارة أن يقال: «إن العلم صفة».

(قوله: لكان موجودًا) في الخارج، وفيه: إن مجرد إثبات كون العلم صفة الله تعالى لا يستلزم كونه موجودًا؛ إذ صفة الذات قد تكون اعتبارية، تأمل.

(قوله: وصفة) وفيه شائبة كون التالى عين المقدم تدبر.

(قوله: وواجب الوجود) أي: الذات الموصوف بمعنى الاستغناء عن غير الذات.

---

(١) أجيب بأنه يفهم من هذا أن للعلم وجودًا عند بعض من المتكلمين، ويجوز أن يكون الأشعرية.

(قوله: فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه) وفي تفرعه على ما فرع عليه، تأمل[١].

(قوله: وقد صرح... إلخ) حيث جعل عدم اشتراك العلم فى جميع الأوصاف المذكورة مع الاشتراك في بعض منها كالوجود مستلزمًا لعدم تماثلها حيث فرع عليه بقوله: «فلا يماثل علم الخلق».

قال الفاضل المحشي: يرد عليه أن هذا التصريح يناقض قوله: «فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه» إذ يفهم منه أن الاشتراك في بعض الوجوه كافٍ في المماثلة. تمَّ كلامه.

والجواب: إن معنى قوله: «فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه»: إنه ليس لإثبات المماثلة بين العلمين وجه أصلاً، أو يراد بالوجه: الوجه الذي يحقق المماثلة لا الوجه مطلقًا[٢].

وقد يقال في الجواب: إن الغرض منه نفي المماثلة بأبلغ وجه، لكن بقي حديث التفريع، تأمل.

* قال العصام: **(قوله: قال في «البداية»: إن العلم منا موجود)** أي: بلا شبهة، بخلاف علمه تعالى فإنه اختلف في وجوده، وقد أشار إلى تطرق الاشتباه فيه بقوله: «فلو أثبتنا العلم صفة الله تعالى» فتنبه.

وقوله: «وقديمًا وواجب الوجود» ذهاب إلى ما نقل عن بعض المتأخرين في صفاته تعالى.

وقوله: «فلا يماثله علم الخلق بوجه من الوجوه» مبالغة في نفي المماثلة، فكأنه قال: فلا يماثل علم الخلق أصلاً، فلا يعتد بما يشعر به من أن المماثلة تحصل بوجه من الوجوه، ولا تتوقف على مساواة من جميع الوجوه حتى ينافي ما صرح به من أن المماثلة عندنا إنما تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف، ومنهم من قال: مقصوده: أن بين كلاميه تنافيًا والتوفيق بما سيأتي.

---

(١) إذ قد علم من المتفرع عليه المشاركة في الوجود إلا أن يقال: اشتراك الوجود لفظي.

(٢) إذ حاصله أنه لا يمكن إثبات المماثلة بينهما بوجه من الوجوه، وفيه ما لا يخفى.

ويعلم من كلام الشيخ أبي المعين أن ما ذكر من معنى المماثلة معنى لغوي، ويفهم من «المواقف» أنه اصطلاح فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة.

وقوله: «لأن النبي ﷺ... إلخ» دليل ثانٍ على فساد قول الأشعرية؛ إذ عدم منع أهل اللغة على ما سبق أيضًا دليل عليه، والظاهر في قوله: «والظاهر أنه لا مخالفة» ترك الظاهر؛ لأن الظاهر المخالفة والموافقة هو المآل، والظاهر أن المراد نفي المخالفة بين قول الأشعرية واللغة، ويحتمل نفيها بين «البداية» و«التبصرة»، وبين الشيخ أبي المعين والأشعرية، وبين كلامي «البداية» أيضًا وقوله: «وإلا» أي: وإن لم يكن مراد الأشعرية هذا، ولم يحمل كلام «البداية» على هذا فاشتراك الشيئين... إلخ، فلا يرد أنه ينبغي تقديم قوله: «وإلا» على قوله: «وعلى هذا ينبغي أن يحمل... إلخ» ظنًّا بأنه من تتمة قوله؛ لأن مراد الأشعري من غير تعلق له بحمل كلام البداية، ثم في الملازمة نظر؛ لأنه لو حمل جميع الأوصاف على الأوصاف النفسية أيضًا يندفع لزوم رفع التعدد.

* قال ولي الدين: **(قوله: ومنهم من قال... إلخ)** قائله المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: فقد صرح بأن المماثلة... إلخ)** يريد أن هذا التصريح يناقض قوله: «فلا يماثله علم الخلق بوجه من الوجوه»؛ إذ يفهم منه أن الاشتراك في بعض الوجوه كافٍ في المماثلة والتوفيق كما سيجيء.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: يريد أن هذا التصريح... إلخ)** يعني: إن مقصود الشارح من قوله: «وقد صرح» أن تصريح صاحب «البداية» في كتابه إن قرئ بصيغة المعلوم، أو تصريح القوم إن قرئ على صيغة المجهول، بأن المماثلة إنما تثبت بالاشتراك من جميع الوجوه تناقض قوله: «فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه» فإنه يدل على أن الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه كافٍ في مماثلتهما.

ووجه التوفيق: إن المراد بالاشتراك من جميع الوجوه فيما به المماثلة هذا، ويمكن أن يكون معنى قوله: «فلا يماثل» بوجه من الوجوه المبالغة في نفي المماثلة؛ يعني: إنه ليس لإثبات المماثلة وجه أصلاً، فيكون قوله: «وقد

صرح» بيانًا وتأييدًا لقوله: «لا يماثل» والمعنى فلا يكون لإثبات المماثلة وجه أصلاً، والحال أنه صرح بأنه إنما يثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف.

* قال شجاع الدين: (**قوله: إذ يفهم منه**) أي: من قوله: «فلا يماثله بوجه من الوجوه».

(**قوله: كما سيجيء**) من قول الشارح: «والظاهر أنه لا مخالفة... إلخ».

* قال الشارح: [**قال الشيخ أبو المعين في «التبصرة»: إنا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيدًا مثل لعمرو في الفقه إذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب، وإن كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة، وما يقوله الأشعرية من أنه لا مماثلة إلا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد؛ لأن النبي ﷺ قال: «الحنطة بالحنطة، مثلاً بمثل»**[1] **وأراد به: الاستواء في الكيل لا غير، وإن تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة، والظاهر أنه لا مخالفة؛ لأن مراد «الأشعري» المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة، كالكيل مثلاً، وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام «البداية» أيضًا، وإلا فاشتراك الشيئين في جميع الأوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يدفع التعدد، فكيف يتصور التماثل؟**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: قال الشيخ... إلخ**) بطريق المعارضة.

(**قوله: وما يقوله... إلخ**) من تتمة كلام الشيخ إلى قوله: «والظاهر».

(**قوله: والظاهر أنه لا مخالفة**[2]) هذا توفيق من جانب الشارح - رحمه الله - بين قول الأشعري وبين أهل اللغة، بأن مراد الشيخ الأشعري بالمساواة من جميع الوجوه هي المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل، فمعنى المماثلة في الكيل: هي المساواة من جميع الوجوه المتحققة في الكيل،

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٠٦٠٤)، وأحمد (٢٢٧٧٩) ومسلم (١٥٨٧)، وأبو داود (٣٣٤٩)، وابن ماجه (٢٢٥٤). وابن حبان (٥٠١٨)، والدارقطنى (٣/ ٢٤)، والنسائي (٤٥٥٩)، والبيهقى (١٠٢٨٣).

(٢) لا خفاء فى أن الظاهر هو المخالفة، وما ذكره تأويل، والجواب أن المراد بالظاهر الظاهر بحالهم دون الظاهرمن العبارة.

لكن بقي أنه إن أريد بجميع وجوه الكيل جميع الوجوه مطلقًا أي وجه كان، فباطل بالضرورة، وإن أريد به الجمع المعين فلا بد من بيانه أولاً حتى يتكلم به ثانيًا.

وقد يقال[١]: إن هذا معين[٢] ومعلوم[٣] بإطلاق العادة، وفيه محل بحث بعد.

(قوله: كالكيل مثلاً[٤]) بألا يكون الكيل الذي كيل به أحدهما أكبر، أو أصغر من الذي كيل به الآخر، وإن كان أحدهما من الخشب والآخر من الذهب أو الفضة إلى غير ذلك، وبألَّا يكون أحدهما بالارتفاع والآخر بالسطح، إلى غير ذلك من الأمور المعلومة بطريق العرف والعادة، تأمل.

(قوله: وعلى هذا) أي: على أن المراد بالمساواة المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة.

(قوله: ومساواتهما من جميع الوجوه) سواء كان بجميع الصفة التي بها المماثلة أو لا، والتخصيص بالأول ليس على ما ينبغي، تأمل.

(قوله: يدفع التعدد) ويحتمل أن يراد به الاشتراك في جميع الأوصاف الكلية[٥].

(قوله: فكيف يتصور التماثل) إذ التماثل فرع التعدد والتغاير بالذات.

---

(١) أي: بطريق جري العرف والعادة.

(٢) بطريق العرف والعادة.

(٣) واحد لا معلومات كما قيل.

(٤) فلو قيل: إن قوله مثلاً: «مستدركة» لأن الكاف يفيد معناه، قلنا: إيراد قوله: «مثلاً» لأن مثبت المماثلة ليس مقصورًا على مدخول الكاف؛ أعني: الكيل بل المراد أن مثبت المماثلة كالكيل ونحوه، فافهم.

(٥) أي: في جميع الأوصاف النفسية.

[لا يخرج عن علمه وقدرته تعالى شيء]

* **قال الشارح**: [(ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) لأن الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار إلى مخصص، مع أن النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة، فهو بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، لا كما زعمت الفلاسفة أنه لا يعلم الجزئيات، ولا يقدر على أكثر من واحد، والدهرية على أنه تعالى لا يعلم ذاته، والنظام على أنه لا يقدر على خلق الجهل والقبيح، والبلخي على أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد، وعامة المعتزلة أنه لا يقدر على نفس مقدور العبد].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء)** أشار به إلى أنه عالم بعلم زائد وقادر بقدرة زائدة على ذاته تعالى كما هو مذهب الحق، ولا خفاء في أن ظاهر عبارته مشعر بأن كل ما يتعلق به العلم تتعلق به القدرة، وذلك ليس كذلك، وتخصيص الشيء بالموجود بل الموجود الممكن لا يجدي نفعًا؛ إذ الذات والصفات مما يتعلق به العلم دون القدرة؛ إذ القدرة من جملة الصفات، تأمل.

(قوله: وافتقار إلى مخصص) خارجي[1]؛ إذ الاحتياج إلى ما يستند إلى الذات ليس نقصًا ومستحيلاً.

قال الفاضل المحشي: يرد عليه أنه يجوز أن يكون بعض الأمور غير قابل لتعلق العلم، كالممتنعات بالنسبة إلى القدرة. تمَّ كلامه.

وردَّ بأن المقتضي لعلمه وقدرته نفس ذاته، وللمعلومية ذوات المعلومات، وللمقدورية هو الإمكان المشترك بين الكل، ولو ثبت علمه وقدرته

---

(١) أي: إلى ما هو خارج ومنفصل من ذاته، وغير مستند إلى ذاته تعالى.

بالبعض وجب ثبوتهما للكل، وإلا لزم تخلف المقتضي عن المقتضى، والترجيح بلا مرجح بالضرورة، وفيه أن هذا إنما يتم لو كان المقتضي مقتضيًا تامًا، وذلك ليس بديهيًا ولا مبرهنًا عليه.

(**قوله: مع أن النصوص**) وكذا الإجماع.

(**قوله: لا كما زعمت الفلاسفة**) ولو قيل: إن الفلاسفة لا يقولون بالعلم والقدرة، فلا معنى لعدهم من المخالفين في شمولهما.

قلنا: المراد بالعلم والقدرة: العالمية والقادرية؛ أي: كونه عالـمًا وقادرًا، ولا خلاف للفلاسفة في ذلك، أو يقال: إن نفي شمول العلم والقدرة إما بنفي الأصل أو بنفي الوصف؛ أي: الشمول، وفيه ما لا يخفى، تأمل.

(**قوله: لا يعلم الجزئيات**) على وجه جزئي؛ بأن يكون الجزئي الحقيقي معلومًا بخصوصه، بحيث يمتاز عن جميع أغياره على وجه يمتنع حمله على غيره.

واعلم أن معنى قولهم: «إن الله لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي»: إنه لا يعلمه على وجه يكون علمه زمانيًا مخصوصًا بزمان دون زمان بأن يصح أن يقال: حصل الآن أو قبل، ولم يحصل بعد ويحصل في زمان قريب أو بعيد، لا بمعنى أنه لا يعلم الجزئي بخصوصه، بل جميع الأشياء جزئيًا كان أو كليًا حاضرة عنده من الأزل إلى الأبد، وعالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها على ما كان عليه، وسيكون علمًا مستمرًا لا يتبدل ولا يتغير بتغير الأزمان والأحوال بوجه من الوجوه، كعلمه تعالى بالأمور الكلية، هكذا حققه المحقق الرازي في بعض تصانيفه.

ثم قال: هذا معنى قولهم: إنه تعالى يعلم الجزئيات[1] على وجه كلي لا ما توهم بعضهم من أن علمه بطبائع الجزئيات دون خصوصياتها.

(**قوله: ولا يقدر على أكثر من واحد**) بمعنى: إنه يمكن أن يصدر عنه ابتداءً من غير واسطة إلا الواحد، وهو المعلول الأول، هذا هو المشهور،

---

(١) لا خفاء في أن هذا يؤدي إلى صدور الجزئيات عنه تعالى مع الجهل بها تعالى الله عما يقول به الظالمون.

والتحقيق أن الكل صادر عنه تعالى ابتداءً من غير توسط فاعل آخر، وإن كان صدور البعض عنه مشروطًا بصدور البعض الآخر عنه، وبه صرح صدر الأفاضل المحقق الطوسي.

(قوله: والدهرية) قوم يسندون الحوادث إلى الدهر، ويبالغون فيه حتى كأنهم لا يثبتون صانعًا وراءه، فنسبوا إليه.

(قوله: إنه تعالى لا يعلم ذاته) لأن العلم نسبة لا تحصل إلا بين المتغايرين، فلو كان عالـمًا بنفسه لكان نسبة بين الشيء ونفسه وهو محال، ورد بأن التغاير الاعتباري كافٍ في النسبة.

(قوله: والبلخي) وهو أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي. كذا في «شرح المقاصد».

وأما المفهوم من عبارة «شرح المواقف» حيث قال: «وأبو القاسم البلخي» ثم قال: «وقال الكعبي» وهو أن أبا القاسم البلخي غير الكعبي، وكذا في «أبكار الأفكار» حيث قال في بحث الإرادة: «ومنهم النظام والبلخي والكعبي» يدل على المغايرة.

(قوله: لا يقدر على مثل مقدور العبد) حتى لو حرك الله تعالى جوهرًا إلى حيز، وحرك العبد إلى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان زعمًا منه أن مقدوره إما طاعة أو معصية أو سفهًا، وأفعاله تعالى متعالية عنها، ولم يدرِ أن هذه اعتبارات تعرض بفعل العبد عند صدوره عنه.

(قوله: وعامة المعتزلة أنه لا... إلخ) تمسكًا بدليل التمانع على الوجه الذي سبق، وخفي عليهم أن غاية ما لزم منه عجز العبد، وهو لا ينافي العبودية[1].

*** قال العصام: (قوله: ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء)** هذا بظاهره تنزيه علمه وقدرته عن النقصان، فمعنى قوله: «لأن الجهل بالبعض أو العجز عن البعض نقص» أنه نقص في علمه وقدرته، ولك أن تجعله تنزيهًا له تعالى عن الجهل في بعض الأشياء والعجز عن البعض، والمراد بالشيء: الممكن، وإلا

(١) بل هو كمال العبودية.

فالممتنع والواجب خارجان عن القدرة، فمسألة التنزيه باعتبار العلم قاصرة؛ لأن دائرة العلم أوسع مما ذكره؛ لأنه لا يخرج عنه شيء من الأقسام الثلاثة.

ولا يخفى أنه لا يجوز خروج ممكن عن العلم وإلا لم يكن مقدورًا؛ إذ يمتنع فعل المختار بدون العلم، فما قيل يرد على عدم خروج شيء عن العلم أنه يجوز أن يكون شيء يمتنع تعلق العلم به، فلا يكون الجهل به نقصًا كما أن العجز عن الممتنع ليس بنقص ليس شيء، ويرد على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب، فإنها لو كانت مقدوره لكانت حادثة، وكما لا يخرج عن علمه وقدرته شيء لا يخرج عن سمعه تعالى مسموع، ولا عن بصره مبصر، وكأنه لم يتعرض له؛ لأنه لا مخالف فيه.

وقوله: «**فهو بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير**» نتيجة للتنزيه، واقتباس للآيات الدالة على عموم العلم وشمول القدرة، ولم يقل: «لا» كما زعم قدماء الفلاسفة أنه لا يعلم شيئًا؛ لأنه لا يعبأ بهم، ومخالفة الفلاسفة في القدرة مطلقًا لا في أكثر من واحد؛ لأن الظاهر من القدرة فيما بين المتكلمين صفة يصح معها الترك والفعل، والحكماء ينكرون صحة الترك، وهو معنى الإيجاب، وكأنه حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين، وهو إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، إلا أن مقدم الشرطية الثانية محال عند الحكماء واقع عند المتكلمين.

وقوله: «**لا يعلم بالجزئيات**» الأولى: لا يعلم الجزئيات كما في كثير من النسخ؛ لأنه يزاد الباء بعد العلم المتعدي إلى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة للتصور والتصديق، والمشهور بين الفلاسفة أنهم أنكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات، وحقق المحقق الطوسي أن مرادهم: إنه لا يعرفها على الوجه الجزئي، بل بمفهومات كلية منحصرة فيها، وإنما أنكر الدهرية العلم بذاته؛ لأن العلم نسبة تقتضي مغايرة العلم والمعلوم، وهو منقوض بعلم كل أحد بنفسه، ووجه أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد؛ لأن مقدور العبد إما طاعة أو معصية أو سفه أو عبث، وهو تعالى عن جميع ذلك، ودفعه بأن هذه الصفات من عوارض مقدور العبد بالنسبة إليه، ونحن نقول: الموصوف بهذه

الصفات الكسب لا الخلق، وكونه مقدورًا له تعالى باعتبار الخلق، تأمل.

* قال الكفوي: **(قوله: لكانت حادثة)** لما مر من الشارح من أن الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثًا بالضرورة.

(قوله: لا الخلق وكونه) أي: كون مقدور الله.

* قال ولي الدين: **(قوله: فما قيل... إلخ)** هذا رد على المحشي الخيالي.

(قوله: وحقق المحقق الطوسي... إلخ) أي: في «شرح الإشارات» وفي رسالة مستقلة أيضًا، وحققه العلامة الرازي في «المحاكمات»، وتبعه سيد المحققين في «شرح المواقف»، وعلي القوشجي في «شرح التجريد»، والمحقق الدواني في «شرح العضدية»، وابن خواجة في «التهافت» وغيرهم، ويدل على هذا التحقيق كلام ابن سينا في «إلهيات الشفاء» حيث قال: «ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة» لكن كفَّر الإمام الغزالي في «التهافت» الحكماء في هذه المسألة، وتبعه الشيخ محيي الدين العربي في «الفتوحات المكية».

وأقول: التكفير إنما هو على ظاهر كلام الحكماء المشهور منهم، وأما على التحقيق المنقول عن المحققين فلا يلزم عليهم شيء أصلاً.

* قال الخيالي: **(قوله: نقص وافتقار إلى مخصص)** يرد عليه أنه يجوز أن يكون بعض الأمور غير قابل لتعلق العلم، كالممتنعات بالنسبة إلى القدرة.

(قوله: لا يعلم الجزئيات) أي: من حيث هي جزئيات، بل يعلمها من حيث هي كليات كعلم المنجم بأن في ساعة كذا خسوفًا ما، وهذا العلم مستمر قبل الوقوع وبعده.

(قوله: ولا يقدر على أكثر من واحد) لا يقال: مذهب الفلاسفة هو الإيجاب والقدرة تنافيه؛ لأنا نقول: منافي الإيجاب هو القدرة بمعنى: صحة الفعل والترك، وأما القدرة بمعنى: إنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، فمتفق عليها بين الفريقين، إلا أن الفلاسفة يجعلون مشيئة الفعل لازمة.

* قال عبد الحكيم السيالكوت: **(قوله: يرد عليه أنه يجوز... إلخ)** يعني: إن الظاهر أن المراد بالشيء الموجود على ما هو المتعارف بينهم، فحينئذٍ يرد عليه أنا لا نسلم أنه لو خرج عن علمه شيء يلزم النقص والافتقار؛

لجواز أن يكون بعض الأشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلاً له، كذات الواجب مثلاً عند من يقول بأنه لا يعلم ذاته؛ لأن العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم، كما أن القدرة لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها، ولا يلزم النقص والافتقار. وبما حررنا اندفع ما قاله الفاضل الجلبي: يرد عليه أن المراد شمول العلم بالنسبة إلى جميع الموجودات، فإن الشيء عندنا الموجود، ولما ثبت عندنا قدرة الواجب وأن جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار، والإيجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة، فلا نقص بالمادة التي أوردها المحشي؛ لأن كل ما يوجد يجب تعلق علمه به؛ لأن تعلق القدرة إنما يستدعي العلم السابق بالأمور الموجودة التي تتعلق بها القدرة؛ أعني: الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشيء في عبارة المتن على ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، أو الممكن لم يرد ما ذكر كما لا يخفى. لكن لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم تعلق علم الله تعالى بذاته؛ لأنه غير داخل في الممكن، وليس مما يصح تعلق العلم به عندهم، ومما يجب أن يعلم أن عبارة المتن قاصرة عن أداء المقصود بالنسبة إلى العلم إن حمل الشيء على الموجود، أو الممكن؛ لأن دائرة العلم أوسع مما ذكر لشموله الممتنع، ويستلزم أن تكون الممتنعات متعلق القدرة أيضًا أن أريد ما يصح أن يعلم.

(قوله: لا يعلم الجزئيات) يعني: إنه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة أو لا كالأجرام الفلكية الثابتة على أشكالها، من حيث إنها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين؛ لأن إدراكها على الوجه المذكور لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية، والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مانعة من الشركة، على ما هو شأن كل ما يحصل بطريق التعقل، وهذا كما يعلم المنجم بأن في ساعة كذا خسوفًا، فإنه قد يعلم الخسوف الجزئي لا على الوجه الجزئي؛ لأن ما علم لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على خسوفات متعددة، وإن كان في الخارج لا يصدق إلا على ذلك الخسوف، بل لا بد في ذلك من المشاهدة والإحساس، وهو إنما يحصل ذلك بعد الخسوف، وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده.

فحاصل مذهب الفلاسفة: إن الله تعالى يعلم الأشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والإحساس لفقدان الآلة، فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعًا عن وقوع الشركة، ولا يلزم من ذلك ألا يكون بعض الأشياء معلومًا له تعالى عن ذلك، بل ما ندركه على وجه الإحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل، فالاختلاف في طريق الإدراك لا في المدرك. هذا ما أفاده العلامة الدواني في تصانيفه، وإليه أشار المحقق الطوسي في «شرح الإشارات»، والمشهور من مذهبهم أنه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث إنها جزئيات بل على الوجه الكلي، وأما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث إنها جزئيات.

ووجهه بعض الأفاضل بأن معناه أنه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الأزمنة بأنها واقعة الآن أو غدًا أو أمس، فإنه لو كان عالـمًا كذلك، فأما أن يتغير العلم بتغير المعلوم، فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة إلى صفة، وإن لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها؛ بحيث لا مدخل للزمان بحسب الأوصاف الثلاثة، وهذا العلم يكون مستمرًا لا يتغير أصلاً كالعلم بالكليات.

وتوضيحه أنه تعالى لما لم يكن مكانيًا كان نسبته إلى جميع الأمكنة على السواء، فليس بالقياس إليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيًا كان نسبته إلى جميع الأزمنة على السواء، فليس بالقياس إليه بعضها ماضيًا وبعضها حاضرًا وبعضها مستقبلاً، وكذا الأمور الواقعة في الزمان، فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له كل في وقته، وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائمًا حاضرة عنده في أوقاتها بلا تغير أصلاً، فعلى هذا يكون قولهم: إنه لا يعلم الجزئيات راجعًا إلى أن علمه تعالى ليس زمانيًا هذا لكن قال الإمام: إن اللائق بأصولهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة أو لا، لما يلزم في الأول من تغير العلم، وفي الثاني من الافتقار إلى الآلة الجسمانية.

وبالجملة: ليس مرادهم ما يتوهم البعض من أن علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات، وأحكامها دون خصوصياتها وأحوالها، هذا خلاصة الكلام الملتقط من فوائد علماء الكلام.

(**قوله: المنافي للإيجاب هو القدرة... إلخ**) يعني: إن للقدرة معنيين:

أحدهما: صحة الفعل والترك؛ أي: يصح منه الإيجاد وتركه، وليس شيء منهما لازمًا لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه تعالى، وإلى هذا ذهب الملبون، وهو منافٍ للإيجاب.

وثانيهما: إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين، إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض، والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعمًا منهم أن تركه نقص، فيستحيل انفكاكه عنه، فمقدم الشرطية الأولى واجب الصدق، ومقدم الثانية ممتنع الصدق، وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى؛ إذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما.

وهذا المعنى لا ينافي الإيجاب فإن دوام الفعل، وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة إلى ذاته، كما أن العاقل مادام عاقلاً يغمض عينيه كلما قرب إبرة من عينيه لقصد الغمز فيها من غير تخلف، مع أنه يفعله باختياره وامتناع ترك الإغماض بسبب كونه عالـمًا بضرر الترك لا ينافي الاختيار، فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته؟!

(**قوله: فمتفق عليه بين الفريقين**) قد يقال: كون القدرة بهذا المعنى متفقًا عليه محل بحث؛ لأن مشيئة الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالأشياء على النظام الأكمل، على ما صرح به في «شرح المواقف» في بحث إرادة الواجب تعالى؛ فمعنى قولهم: إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، إن علم فعل وإن لم يعلم لم يفعل، ولما كان العلم لازمًا لذاته تعالى كان طرف الفعل لازمًا لذاته، وهذا معنى أن مقدم الشرطية الأولى لازم له.

وعند المتكلمين عبارة عن القصد؛ فمعنى: إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، إن قصد فعل وإن لم يقصد لم يفعل، ولما لم يكن تعلق القصد لازمًا لذاته لم يكن شيء من الطرفين لازمًا لذاته، وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الأولى، فلا يكون الاتفاق بين الفريقين إلا في اللفظ.

* **قال بعض المحققين: (قوله: إن أريد ما يصح أن يعلم) أقول في جوابه:**

إن المراد بالشيء في القضية الأولى؛ أعني قوله: «ولا يخرج عن علمه شيء» ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، وبالشيء في القضية الثانية؛ أعني قوله: «ولا يخرج عن قدرته شيء» الموجود أو الممكن، فلا تكون العبارة في أداء المقصود بالنسبة إلى علم الله تعالى قاصرة، ولا بالنسبة إلى قدرته متجاوزة عن الحد.

فإن قيل: كيف يجوز أن يراد بلفظ الشيء هذان المعنيان؟

قلنا: قال المولى حفيد السعد في مجموعته المشهورة: إذا حذف لفظ بقرينة ذكره مرة يجوز أن يخالف المقدر المذكور بحسب المعنى، مثلاً إذا قيل: «زيد ضارب وعمرو» أي: وعمرو ضارب، وأريد بضارب في كل مبتدأ معنى آخر جاز، والدليل عليه أن صاحب «الكشاف» قال بأن قوله: ﴿وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ عطف على ما قبله بتقدير: «ويسجد» بقرينة قوله: ﴿يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الحج:١٨] وجعل السجود في المعطوف عليه بمعنى الانقياد، وفي المعطوف بمعنى وضع الجبهة.

وتبعه السعد في الآية المذكورة، وفي قوله تعالى: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾ [المائدة:٦] لكنه خالفه صاحب «المغني» وشرط اتحاد المحذوف والملفوظ بحسب المعنى، وبني عليه امتناع قولنا: ليت زيدًا قائم وعمرًا؛ لأن الخبر المذكور متمنى، والمحذوف ليس كذلك بل هو خبر المبتدأ، خذ ما صفا ودع ما كدر. انتهى من تقريرات بعض الأفاضل.

(قوله: وأما الجزئيات الغير المتغيرة... إلخ) قال المولى خالد: مادية كانت كالأجرام الفلكية، أو مجردة كالعقول، ومخالفة مشهور المذهب مع ما حققه الدواني من مذهبهم، إنما هي في الجزئيات المادية الغير المتغيرة، كالأفلاك في إدراكه تعالى إياها على المشهور من مذهبهم من حيث الجزئية، وعلى ما حققه من حيث الكلية، وهذا هو الحق لما مرَّ من أن المادي لا يدرك إلا بالآلات الجسمانية، وأما الجزئيات المتغيرة فعلى المشهور، والتحقيق إدراكها من حيث الكلية لا من حيث الجزئية. انتهى.

(قوله: من تغير العلم... إلخ) هذا ممنوع عند المتكلمين.

قال في «الطوالع»: أنا لا نسلم أنه عند تغير المعلوم يلزم الجهل، وإنما يلزم ذلك لو لزم من تغير التعلق والإضافة تغير العلم وهو ممنوع، فإنه عند تغير المعلوم

يتغير التعلق والإضافة دون نفس العلم الذي هو صفة حقيقية، فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته، بل التغير في إضافة الصفة وتعلقها ولا استحالة في ذلك. انتهى.

(**قوله: وفي الثاني. . . إلخ**) هذا أيضًا ممنوع عند المتكلمين.

قال ـ قدس سره ـ في شرح «المواقف»: وإدراك المشكل إنما يحتاج إلى الآلة الجسمانية إذا كان العلم حصول الصورة، وأما إذا كان إضافة محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة، فلا حاجة إليها. انتهى.

(**قوله: لازمة لذاته. . . إلخ**) ولذا حكموا بقدم بعض الممكنات، لكن الحق أن المشيئة اللازمة لذاته، إنما هي المشيئة المتعلقة في الأزل بوجود المقدورات فيما لا يزال حتى يكون منفردًا بالقدم الزماني، فإنه من خواص الألوهية. كذا ذكره بعض الفضلاء.

(**قوله: ولا ينافي كذبهما. . . إلخ**) وذلك لأن مدار صدق الشرطية على صدق التلازم بين الطرفين، لا على صدق النسبة التي في كل واحد منهما.

(**قوله: عبارة عن علمه تعالى. . . إلخ**) ينافيه ما سبق من قوله في الحاشية السابقة: «لازمة لذاته كلزوم العلم» فتأمل.

(**قوله: فلا يكون الاتفاق. . . إلخ**) فيه نظر ظاهر؛ إذ لو كان كذلك لكانت المشيئة مجازًا على العلم.

* قال شجاع الدين: (**قوله: أنه يجوز. . . إلخ**) أي: لا نسلم أن الجهل ببعض الأمور نقص؛ لجواز أن يأبى عن تعلق العلم به، والجواب أنهم ادعوا بداهة أن ذوات الأمور ومفهوماتها تقتضي صحة المعلومية.

(**قوله: كالممتنعات. . . إلخ**) أي: كما أن الممتنعات غير قابلة لتعلق القدرة.

(**قوله: وهذا العلم**) أي: العلم على وجه كلي.

(**قوله: والقدرة تنافيه**) يعني: إن قول الشارح ولا يقدر على أكثر من واحد يفهم منه أنه تعالى قادر على واحد عند الفلاسفة، ومذهبهم أنه تعالى موجب لا مختار، والقدرة إنما تكون في الفاعل المختار دون الموجب.

(**قوله: مشيئة الفعل**) الذي هو الفيض والجود.

[صفاته تعالى القائمة بذاته]

* قال الشارح: **[(وله صفات) لما ثبت من أنه عالم حي قادر إلى غير ذلك، ومعلوم أن كلاً من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب الوجود، وليس الكل ألفاظًا مترادفة، وإن صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له، فثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك، لا كما تزعم المعتزلة من أنه عالم لا علم له، وقادر لا قدرة له إلى غير ذلك، فإنه محال ظاهر بمنزلة قولنا: «الأسود لا سواد له»].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وله صفات)**[1] موجودة في أنفسها قائمة بذاته تعالى.

(قوله: ومعلوم) بحسب العرف واللغة، وأنت تعلم أن هذا وما سيأتي من قوله: «وإن صدق... إلخ» بحث لغوي لا يفيد في المطالب العلمية إلا أن يكتفي بالظن.

(قوله: على مفهوم الواجب) وحق العبارة أن يقال: على ذات الواجب؛ لأن الكلام في إثبات الصفات الزائدة على الذات.

(قوله: وليس الكل ألفاظًا مترادفة) بأن يكون معنى الكل واحدًا بالذات، ولو متغايرًا بالاعتبار فلا تثبت الصفات.

(قوله: وإن[2] صدق المشتق) عطف على قوله: «إن كلاً» أو حال،

---

(١) لعل المراد بالصفات في عبارة المصنف ـ رحمه الله ـ المبادئ لها كالعلم والقدرة دون المشتقات كالعالم والقادر، ويدل عليه قوله: «فثبت له صفة العلم... إلخ».

(٢) إن كسرت الهمزة، فالعطف على ليس الكل... إلخ، وإن فتحت فالعطف على أن كلاً من ذلك، ويحتمل العطف على أنه عالم قادر.

والأقرب هو الأقرب؛ لئلا يتوهم أن كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل مستقل في ثبوت المطلوب، ويتفرع على كل واحد قوله فيثبت له صفة، وذلك ليس كذلك كما لا يخفى[١] بأدنى توجه، فتوجه.

(**قوله: يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له**) إذ المشتق موضوع لذات موصوفة بمأخذ الاشتقاق، ولهذا صار حمل الاشتقاق في قوة حمل التركيب؛ أعني: هو ذو هو، وفيه أن التغاير الاعتباري كافٍ في صحة حمل الاشتقاق والتركيب.

وقد يقال: إن الغرض منه إفادة كون المعنى الذي دلَّ على زيادته تلك الألفاظ معنى قائمًا بذاته لا كما يزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره دون إثبات مغايرة المأخذ وزيادته على الذات؛ إذ قد علم ذلك من المقدمة السابقة، ومن هذا ظهر لك أن الغرض منه إثبات[٢] ثبوت المأخذ لموصوفه دون ثبوته في نفسه كما يدل عليه قوله: «له».

وأما ثبوت المأخذ في نفسه: فلكون الأوصاف المذكورة من الأمور العينية كالسواد والبياض[٣]، فلما علم ثبوت مأخذ هذه الأوصاف لموصوفها، وأن الواجب ليس عالـمًا وقادرًا ومتكلمًا بذاته مثل كون الضوء مضيئًا بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه[٤]، فكما أن اتصاف

---

(١) وليس المعطوف عليه دليلاً مستقلاً؛ لأن ما يفهم منه هو أن يدل على معنى زائد على الواجب لكن لا يفهم منه ثبوت الصفات له، وكذا المعطوف؛ لأن ما يفهم منه ثبوتها له لكن لا يفهم الزيادة عليه.

(٢) حاصله: إنه إذا ثبت المشتق لله تعالى لا بد أن تثبت مبادئه، وإلا لزم قيام المشتق بدون المبادىء عليه، وهو باطل.

(٣) فيه نظر؛ لأن الجالس في السفينة يقال: إنه متحرك مع أن الحركة غير قائمة بالجالس، بل قائمة بالسفينة.

(٤) لذا قال ـ قُدس سره ـ في «شرح المواقف» في أول بحث الأعراض في دفع من توهم أن وجود السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به: وليس بشيء؛ إذ يصح أن يقال: وجد في نفسه فقام.

الجسم بالسواد يدل على وجود السواد في نفسه؛ إذ كون الجسم أسود أو متحركًا بالسواد المعدوم والحركة المعدومة سفسطة تحكم بداهة العقل ببطلانه؛ إذ الوجود الرابطي في الأوصاف العينية فرع الوجود النفسي، وكذا الحال فيما نحن فيه[١].

وبهذا تبين لك دفع ما قال الفاضل المحشي: إن أراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فمنقوض بمثل الواجب والموجود، وإن أراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به، فلا يتم بذلك غرضهم. تمَّ كلامه.

وأيضًا إن الترديد قبيح؛ إذ كلام الشارح نص في الثاني لا احتمال له على الأول، وقد يقال: إن مذهب الشارح أن وجود الصفات العينية في نفسها هو وجودها في موصوفها، مثلاً: إن وجود السواد في نفسه هو وجوده في الجسم وقيامه به.

وفيه: إن ما قيل على تقدير ثبوته وصحته إنما هو في الأعراض فقط دون الصفات العينية مطلقًا، وأنت خبير أن هذا لا يخلو عن التحكم، وأيضًا أن بناء الكلام هاهنا على رأي الشارح ليس على ما ينبغي.

وقد يقال: لما ثبت كون هذه الأمور أوصافًا زائدة لموصوفاتها ثبت وجودها في أنفسها؛ إذ لا قائل بالفصل، وفيه أن التمسك به[٢] لا يليق بمبحثنا هذا[٣]، تأمل.

(قوله: إنه عالم لا علم له) بمعنى: إنه عالم بذاته لا بأمر زائد على ذاته على معنى: إن ما يترتب على صفة العلم منا يترتب على ذاته البحت من غير

---

(١) لك أن تقول: إن غرضهم في هذا المقام إثبات زيادة المأخذ على الذات وقيامه؛ بمعنى أنه عالم بعلم زائد على ذاته قائم به في نفسه، وأما أنه موجود فى نفسه فليس الغرض متعلقًا به.

(٢) أي: بعدم القائل بالفصل.

(٣) أعني: المطالب اليقينية.

مدخلية شيء آخر فيه كما ذهب إليه الفلاسفة، وكذا الحال في البواقي على قياس ما قاله الحكماء في الوجود الخارجي، ولا خفاء في أن هذا معنى معقول لا ينقبض العقل عن قبوله، ولا ينافي صدور الأفعال المتقنة.

* قال العصام: **(قوله: وله صفات)** قدم المسند للتخصيص، فنبَّه على أنه لا يشارك صفاته تعالى صفات غيره إلا في الاسم، فهي مختصة به لا يشاركه غيره فيها، وقد نبه بإضافة الصفات إليه وجمعها على مغايرتها للذات، وثبوت أنه حي قادر عالم إلى غير ذلك بالشرع والعقل، ولا خفاء في أن العقل كما يدل على ثبوت هذه الأسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة إلى التمسك بثبوت هذه الأسماء، واستلزام ثبوتها ثبوت مبادئها، فإن إتقان أفعاله تعالى كما يدل على كونه عالـمًا يدل على ثبوت العلم له، والشرع كما دل على إطلاق العالم عليه تعالى دل على إضافة العلم إليه.

ولما بنى ثبوت الصفات على ثبوت الأسماء قدم وصفه بهذه الأسماء على إثبات الصفات، إلا أنه ينبغي أن يذكر المتكلم والمكون أيضًا وكأنه لم يذكرهما؛ لعدم ورود الشرع بهما، فقول الشارح: «لما ثبت أنه عالم... إلخ» إنما يتم في ثبوت الصفات بثبوت الصفات الثمانية.

وأراد بمفهوم الواجب: مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق، فكأنه قال: يدل على معنى زائد على الذات الواجب، وهو المرجع في قوله: «لما ثبت من أنه تعالى عالم» وإنما عبَّر عنه بمفهوم الواجب؛ لأنه فسر الله سابقًا بالذات الواجب الوجود، وتنكير زائد يشعر بأن كلا يدل على زائد آخر كما صرح به بقوله: «وليس الكل ألفاظًا مترادفة» والأولى أن يقول: إن كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب؛ لأن الزائد يستدعي أن يكون مفهوم الواجب داخلاً في مفهوم كل، ولا يخفى فساده.

ومن البين أن مآخذ الاشتقاق المعنى المصدري، وهو ليس الصفة الموجودة، بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر فقوله: «فثبت له صفة العلم» تفريع على ثبوت المأخذ، لا لأن المأخذ نفس الصفة، بل لأنه يستلزمها، وإذا ثبت صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك ثبت له صفات موجودة بناء على أن

هذه صفات موجودة في المخلوقات، فاندفع ما يقال: «هذا إنما يدل على زيادة المفهوم» ولا كلام فيها، والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها، وإنه منقوض بمثل الواجب والموجود.

(قوله: لا كما تزعم المعتزلة) أنه عالم لا علم له، ووافقهم الشيعة مع منع بعضهم من إطلاق العالم وغيره من الأسماء عليه، وذا من العجائب، فإن الإطلاق في القرآن أكثر من أن يحصى، فكيف ينكر؟.

(قوله: إلى غير ذلك) لا يتم على إطلاقه، فإن جمهورهم أثبتوا صفة الحياة والإرادة فيصعب عليهم نفي باقي الصفات تحرزًا عن ثبوت القدماء، ولا خفاء في أن الأقرب في ذلك التحرز ألا يقال: العلم عين ذاته تعالى، بل يقال: لما أطلق العالم عليه تعالى مع أنه لا يصح إثبات صفة العلم له تعالى حمل على ما يلزم العلم، ويكون أثرًا له من انكشاف الأشياء عليه كما يقال في الحي والرحيم، ومما لا يشتبه أنه لو كان دعوى المعتزلة أنه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له لا يلزم كون العلم قدرة وحياة وعالـمًا وحيًا وقادرًا وصانعًا للعالم ومعبودًا للخلق، وكون الواجب غير قائم بذاته كما سيذكره؛ لأن جعل العلم عين الذات على هذا سلب العلم لا ثبوت علم عين الذات وكذا القدرة، فكيف يلزم كون العلم عين القدرة إلى غير ذلك؟.

* قال الكفوي: **(قوله: قدم المسند للتخصيص)** أي: الحصري.

(قوله: فنبه على أنه... إلخ) أي: نبه بكون الصفات القديمة مختصة به تعالى على أنه لا يشارك صفاته تعالى صفات غيره، حيث كانت صفاته تعالى قديمة بخلاف صفات غيره.

(قوله: صفات غيره) فاعل «لا يشارك».

(قوله: وأراد بمفهوم الواجب... إلخ) هذا تبعية للمحشي الحفيد، لكنه في غاية من البعد قطعًا أصلاً وفرعًا.

(قوله: مغاير لمفهوم الواجب) أي: لمفهوم اسم الله.

* قال ولي الدين: **(قوله: لأن الزائد... إلخ)** وفيه أن مقتضى هذا

التعليل الصوابية لا الأولوية، اللهم إلا أن يقال: إنه أشار إلى تأويل الزائد المغاير فحينئذٍ تستقيم الأولوية.

(قوله: **فاندفع ما يقال... إلخ)** هذا رد على المحشي الخيالي، وأنت خبير بأن هذا إنما يندفع بما ذكره لو كان ما ذكره من قياس الغائب على الشاهد دليلاً قطعيًّا وليس هو بقطعي بل ظني، ومطالبنا قطعية.

* قال الخيالي: **(قوله: يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب)** هذا إنما يدل على زيادة المفهوم، ولا كلام فيها، والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها.

(قوله: وإن صدق المشتق على الشيء يقتضي... إلخ) إن أراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فمنقوض بمثل الواجب، والموجود وإن أراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم، وقد فرعوا عليه الأزلية بناءً على امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى.

(قوله: إنه عالم لا علم له) إن قلت: لعل مرادهم أنه عالم لا علم صفة حقيقية له.

قلت: يأباه قولهم بأن له عالمية؛ لأنها ليست صفة حقيقية أيضًا، وكذا قولهم: عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: هذا إنما يدل على زيادة..... إلى آخره)** يعني: إن مدلول المشتق ليس إلا المفهوم الحدثي الذي هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلاً، وصدق المشتق إنما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثي، ولا كلام في زيادته على ذات الواجب إنما الكلام والنزاع في زيادة حقيقة ذلك المفهوم، وما يصدق هو عليه على ذاته؛ بمعنى أنه كما أن في حقنا انكشاف الأشياء ليس بمجرد ذواتنا، بل يحتاج إلى صفة زائدة هي العلم، فهل في حق الواجب كذلك أم ذاته تعالى كافٍ في ذلك الانكشاف، ويترتب على ذاته البحث ما يترتب على صفة العلم فينا، وكذا الحال في سائر الصفات، ولا شك أن ثبوت المشتق لا يدل على ذلك، فمنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته.

(**قوله: إن أراد اقتضاء ثبوت.. إلخ**) يعني: إن أراد بأن ثبوت المشتق للشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له، أنه يقتضي ثبوت المأخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نسلم ذلك، فإن اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي وجود الوجوب والوجود اللذين هما مأخذهما في الخارج؛ لأنهما أمران اعتباريان على ما حقق، وإن أراد أنه يقتضي ثبوت المأخذ لموصوفه؛ بمعنى أن صدق المشتق على الشيء يقتضي أن يكون ذلك الشيء متصفًا بمأخذ الاشتقاق، فمسلم لكن لا يتم غرضهم من إثبات وجود الصفات؛ لجواز أن يكون ذلك المأخذ من الأمور الاعتبارية، ويجوز اتصاف الشيء بالأمور الاعتبارية في الخارج.

أجاب عنه بعض الفضلاء بأن المراد هو الثاني، والمقصود منه أن المعنى الذي دلَّ على زيادة تلك الألفاظ قائم بذاته، لا كما زعمه المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره، وأما ثبوته في نفسه فلكون الأوصاف المذكورة من الأمور العينية كالسواد والبياض، ولما علم ثبوت مأخذ هذه الأوصاف لموصوفه، وأن الواجب ليس عالـمًا وقادرًا بذاته مثل كون الضوء مضيئًا بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه، فكما أن اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج؛ إذ الوجود الرابطي في الأمور العينية فرع الوجود النفسي، فكذا الحال فيما نحن فيه. انتهى.

وفيه: إن كون هذه الأوصاف من الأمور العينية غير مسلم عند الخصم.

قيل: إن الترديد المذكور في كلام المحشي قبيح؛ إذ كلام الشارح نص في الثاني لا يحتمل الأول أصلاً، وفيه: إنما يتم لو كان الضمير المجرور في له متعين الرجوع إلى الشيء لكنه يحتمل أن يكون راجعًا إليه، وأن يكون راجعًا إلى المشتق، فيحمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى.

(**قوله: وقد فرعوا... إلخ**) تأييد؛ لأن غرضهم من ذلك إثبات كون الصفات موجودة.

(**قوله: لعل مرادهم... إلخ**) يعني: لعل مراد المعتزلة من قولهم: «عالم

لا علم له» أنه ليس العلم صفة حقيقية له بل إضافة، وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها تتميز الأشياء، وتنكشف عنده لا نفي العلم مطلقًا، حتى يكون بمنزلة قولنا: «أسود لا سواد له» فحينئذٍ يكون راجعًا إلى ما ذهب إليه جمهور المتكلمين من أنه تعلق مخصوص بها يصير العالم عالـمًا والمعلوم معلومًا.

(قوله: قلت: يأباه قولهم... إلخ) يعني: يأبى عن أن يكون المراد ما ذكر إثباتهم العالمية لذاته تعالى، فإنها ليست صفة حقيقية أيضًا عندهم بل إضافة مخصوصة بها يصير العالم عالـمًا والمعلوم معلومًا، على ما قال في «المواقف» من أن العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات، فلو أثبتوا العلم؛ بمعنى الإضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الإضافة لا نفس الإضافة، فعلم أنهم ينفون العلم رأسًا، ويجعلونه نفس الذات، ويثبتون لذاته تعلقًا بالمعلومات يسمونه العالمية.

واعلم أن المراد بالعالمية هاهنا على ما نقلناه عن «المواقف»، وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال: وهو إضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم، ولم ينكره أحد؛ إذ لو أنكره لزم عنه إنكار كونه تعالى عالـمًا، وأما العالمية التي هي حال فقد أثبتها أبو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الأشاعرة، وقالا: إنها صفة لذات الواجب ليست موجودة، ولا معدومة قائمة بوجود لها تعلق بالمعلومات، وهي ليست بمرادة هاهنا؛ إذ هي ليست إضافة بل ذات إضافة، ولم يثبتها أحد سواهما.

وبما ذكرنا ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي هاهنا، فإنه مبني على عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه.

وقيل في توجيهه: إن إثبات العالمية يأبى عما ذكر؛ لأن العالمية أيضًا ليست صفة حقيقية له، فلو كان المراد من قولهم: «لا علم له» نفي كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية أيضًا كذلك، فلا وجه لتخصيص العلم بالمنفي بهذا المعنى دون العالمية؛ إذ هما متساوية الأقدام في ذلك، تأمل فخذ ما صفا ودع ما كدر.

(قوله: وكذا قولهم: عالم بالذات) يعني: يأبى ما ذكر قولهم: «عالم بالذات» وهو ظاهر، وقولهم: «علمه عين ذاته وعالميته زائدة» حيث جعلوا العلم عين ذاته، والعالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة على ذاته؛ إذ لو كان المراد أنه ليس أمرًا حقيقيًا زائدًا على ذاته تعالى في الخارج والعالمية أيضًا كذلك، فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته، والعالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة، فعلم أنهم ينفون العلم مطلقًا، ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى.

* قال بعض المحققين: **(قوله: وأما ثبوته... إلخ)** جواب عما يقال: يلزم المحذور السابق حينئذٍ من أنه لا يتم غرضهم من إثبات وجود الصفات.

(قوله: فلكون الأوصاف المذكورة من الأمور العينية كالسواد والبياض... إلخ) لو سلم هذه المقدمة كانت كافية في إثبات المطلوب، فتدبر.

(قوله: ولما علم ثبوت مأخذ هذه الأوصاف لموصوفه... إلخ) أي: لموصوف ذلك المأخذ، وهذا العلم حاصل مما ذكره الشارح.

(قوله: بحكم المقدمة السابقة... إلخ) القائلة: وأما ثبوته في نفسه فكون الأوصاف... إلخ.

قوله: «يدل على ثبوت السواد في الخارج... إلخ» لقائل أن يمنع هذه الدلالة مستندًا بأنه لو لم يعلم قبل الاتصاف ثبوت السواد في الخارج لا يدل الاتصاف المذكور عليه أصلاً.

(قوله: فرع الوجود النفسي) أي: للطرفين، وفيه: إنه إذا قيد الوجود الرابطي بقي الأمور العينية، فلا حاجة للاستناد في الوجود النفسي للطرفين إلى حديث الفرعية، فتأمل.

(قوله: الاتصاف بهذه الإضافة) أي: اتصافه تعالى بالتعلق الخاص الذي يجعله جمهور المتكلمين علمًا، ويحكمون عليه بكونه علمًا، والإضافة في قوله: «لا نفس الإضافة» عبارة عن تعلق الذات بالمعلومات، فـ«أل» فيها للعهد.

قال المولى خالد: ولا يخفى أن ما ذكره المولى المحشي في توجيه كلام

المحشي الخيالي لا يكاد يفهم منه، فهو ألغاز في ذلك المعنى ما ليس بمرضي عند الذوق السليم، وإليه أشار ـ رحمه الله ـ في آخر الحاشية بقوله: «تأمل فخذ ما صفا ودع ما كدر» والصافي عندي هو فسينقله عن الغير بقوله: «وقيل في توجيهه... إلخ». انتهى.

* قال شجاع الدين: **(قوله: على زيادة المفهوم)** أي: مفهوم العلم ومفهوم القدرة، وغيرهما.

(قوله: في زيادة الحقيقة) أي: حقيقة العلم وحقيقة القدرة الموجودتين، وغيرهما.

(قوله: إن أراد اقتضاء... إلخ) أي: إن أراد أن صدق المشتق على شيء يقتضي أن يكون المأخذ موجودًا في الخارج قائمًا بذلك الشيء.

(قوله: يمثل الواجب والموجود) فإنهما صادقان على البارئ تعالى، مع أنه لا يثبت الوجوب في الموجود في الخارج.

(قوله: فلا يتم بذلك... إلخ) لأن اتصاف شيء بصفة لا يستلزم وجود تلك الصفة في الخارج.

(قوله: غرضهم) وهو كون صفاته موجودة في الخارج قائمة بذاته تعالى.

(قوله: وقد فرعوا... إلخ) أي: قالوا: صفات الواجب أزلية، وإلا يلزم قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى وهو ممتنع، ولما لم يتم دليل كون صفاته تعالى موجودة في الخارج لم يتم دليل كونها أزلية؛ لابتنائه على وجود الصفات في الخارج.

(قوله: عليه) أي: على كون صفاته تعالى موجودة في الخارج.

(قوله: صفة حقيقية أيضًا) أي: كما أن العلم ليس صفة حقيقية له تعالى، فلو كان مرادهم بقولهم إنه تعالى عالم لا علم له أنه لا علم صفة موجودة له تعالى، فالمناسب لهم أن يقولوا: إنه تعالى عالم لا عالمية له تعالى، ويريدوا به أنه لا عالمية صفة موجودة له تعالى.

(قوله: وعلمه عين ذاته) إذ المتبادر منه أنه لا علم له تعالى زائد على ذاته أصلاً لا صفة موجودة ولا صفة معدومة.

* **قال الشارح:** [وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما، ودلَّ صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالـمًا قادرًا، وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات؛ لما صرح به مشايخنا من أن الله تعالى حي، وله حياة أزلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء، وإن الله تعالى عالم، وله علم أزلي شامل، ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب، وكذا في سائر الصفات بل النزاع في أنه كما أن للعالم منا علمًا هو عرض قائم به، زائد عليه، حادث، فهل لصانع العالم علم، وهو صفة أزلية قائمة بذاته زائدة عليه، وكذا جميع الصفات؟].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وليس النزاع... إلخ)** كأنه قيل: يلزم من إثبات الصفات كون الواجب محل الحوادث، وهو باطل، فأجاب بقوله: «وليس النزاع... إلخ».

(قوله: حادث) فيه ما عرفت من ألا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين.

* قال العصام: **(قوله: وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته)** حيث ورد إطلاق العالم والعليم والقادر والقدير، وإضافة العلم والقدرة إليه تعالى في الكتاب والسنة.

(قوله: ودلَّ صدور الأفعال المتقنة... إلخ) لأن إتقان الفعل في الشاهد يكون بالعلم والقدرة الموجودين، فيرشد ذلك إلى أنه كذلك في الغائب؛ إذ لا صارف عنه، نعم حدوثه في الشاهد لا يصح في الغائب فيجعل في الغائب قديمًا، فلا يرد أن صدور الأفعال لا يتوقف إلا على الانكشاف الذي سماه المعتزلة عالمية، ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة بالفعل.

* قال ولي الدين: **(قوله: فلا يرد... إلخ)** هذا رد على المحشي الخيالي، وأنت خبير بأن ما ذكره من قياس الغائب على الشاهد لا يدفع هذا الإيراد؛ لأنه ظني والمطالب قطعية، فلا بد في دفع هذا الإيراد من الدلائل القطعية فلا تغفل.

* قال الخيالي: **(قوله: ودلَّ صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه)** فيه تأمل، بل المدلول هو إضافة التمييز والانكشاف التي تسميها المعتزلة عالمية، وقد قال صاحب «المواقف»: لا تثبت في غير الإضافة.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: فيه تأمل... إلخ)** أي: في دلالة صدور الأفعال المتقنة على وجود صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف والتميز، تأمل.

إذ الصدور على وجه الإتقان إنما يدل على أن فاعلها متصف بالإضافة التي هي التميز والانكشاف، وهي التي يسميها المعتزلة عالمية، وأما اتصاف فاعلها بصفة أخرى التي هي مبدأ لتلك الإضافة فلا؛ ولذا قال صاحب «المواقف»: إنه لا حجة على ثبوت أمر سوى الإضافة التي بها يصير العالم عالـمًا والمعلوم معلومًا.

قال المحقق الدواني في شرح «العقائد العضدية»: اعلم أن مسئلة زيادة الصفات، وعدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين، وقد سمعت عن بعض الأصفياء أنه قال: عندي أن زيادة الصفات وعدمها وأمثالها مما لا يدرك إلا بالكشف، ومن أسندها إلى غير الكشف فإنما يرى له ما كان غالبًا على اعتقاده بحسب النظر الفكري، ولا أرى بأسًا في اعتقاد أحد طرفي النفي والإثبات في هذه المسئلة.

* قال بعض المحققين: **(قوله: متصف بالإضافة التي هي الانكشاف والتميز)** أشار إلى أن إضافة الإضافة في عبارة المحشي الخيالي بيانية، ثم معنى اتصافه تعالى بالتميز والانكشاف هو أنه متصف بكون الأشياء متميزة منكشفة عنده، فلا يرد أن الانكشاف والتميز من صفات المعلومات، فكيف يتصف به الواجب تعالى؛ وذلك لأن صفته هو التميز والانكشاف المقيد بعده، فتدبر.

* قال شجاع الدين: **(قوله: بل المدلول إضافة التميز)** أي: دلالة صدور الأفعال المتقنة إنما هي على إضافة التميز.

(قوله: الانكشاف) أي: على أنه ينكشف عنده الأشياء لا على أن علمه تعالى صفة موجودة في الخارج.

(قوله: لا تثبت... إلخ) أي: لا يدل دليل على وجود الصفات القديمة بذاته تعالى، بل إنما يدل على أن له تعالى تعلقًا بالمعلومات، وتعلقًا بالمقدورات، وتعلقًا بالمسموعات، وتعلقا بالمبصرات، وغير ذلك.

* **قال الشارح:** [**فأنكره الفلاسفة والمعتزلة، وزعموا أن صفاته عين ذاته؛ بمعنى: إن ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالـمًا، وبالمقدورات قادرًا، إلى غير ذلك، فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات. والجواب: ما سبق من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة، وهو غير لازم، ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة وحياة وعالـمًا وحيًّا وقادرًا وصانعًا للعالم ومعبودًا للخلق، وكون الواجب غير قائم بذاته، إلى غير ذلك من المحالات**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: إن صفاته عين ذاته)** مرجعه إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات البحت لا إلى هناك ذاتًا له صفة، وهما متحدان حقيقة كما يوهمه ظاهر العبارة.

لا يقال: «نفي الصفات كفر» لأنه إنكار لما ثبت بالنص والإجماع؛ لأن الثابت بالنص ليس إلا كونه عالـمًا وقادرًا إلى غير ذلك مطلقًا، دون كونه عالـمًا بالعلم الزائد وقادرًا بالقدرة الزائدة على الوجه الذي أثبته الشيخ الأشعري ونفاه المعتزلة، ولا دلالة للنص عليه إثباتًا ولا نفيًا، تأمل.

(قوله: إلى غير ذلك من المحالات) من عدم إفادة حمل الصفات على الذات كحمل أحد المترادفين على الآخر وحمل السواد على السواد، وعدم الاحتياج إلى البرهان في إثبات الصفات بعد إثبات الوجود، وكون العلم واجب الوجود لذاته[1]، وكونه مبدأ العالم وكون الشيء الواحد بعينه أشياء كثيرة.

ولك أن تقول: إن اللازم أحد الأمرين إما كون الواجب غير قائم بذاته،

---

(١) لا يخفى أن قوله: «وكون العلم واجب الوجود لذاته» بعينه قول الشارح: «كون العلم معبودًا للخلق»، وقوله: «وكونه مبدأ العالم» هو قوله: «كون العلم صانعًا للعالم».

أو كون العلم قائمًا بذاته، أو كون الواحد كثيرًا، أو الكثير واحدًا، ومن هذا علم أن قوله وكون الواجب غير قائم بذاته ليس على ما ينبغي، وأنت تعلم أن هذه الأمور إنما تلزم لو قالوا بثبوت صفة هي عين الذات، وقد مرت الإشارة في صدر الدرس أنهم لا يقولون به بل قالوا: إن ذاته بحيث يترتب عليه ما يترتب على الصفات.

* قال العصام: **(قوله: وكون الواجب غير قائم بذاته)** فإن قلت: كون العلم عين الذات إن كان بصيرورة العلم ذاتًا كان اللازم كونه حيًّا قادرًا عالـمًا صانعًا معبودًا للخلق، وإن كان بصيرورة الذات علمًا كان اللازم كون الواجب غير قائم بذاته.

قلت: كون الشيء عين شيء قد يكون بصيرورة أحدهما الآخر، وعليه عينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة، وقد يكون الاثنان متحدان من غير صيرورة وانقلاب، وهذا هو العينية المستحيلة وكلامنا فيها، واللازم لها أن يكون لازم كل منهما لازمًا للآخر، فيلزم كون العلم حيًّا؛ لأن الحياة لازمة للذات، وكون الذات غير قائم بذاته؛ لأن عدم القيام بالذات لازم العلم.

* قال الخيالي: **(قوله: ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة)** لهم أن يقولوا: اتحاد المفهومين هو المحال وليس بلازم، واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بمحال.

(قوله: وكون الواجب غير قائم بذاته) لهم أن يقولوا: حقيقة العلم في شأنه تعالى قائم بذاته؛ لأنه عين ذاته.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: لهم أن يقولوا)** أي: للقائلين بعينية الصفات أن يقولوا: اتحاد المفهومين كمفهوم العلم والقدرة مثلاً محال، وهو ليس بلازم؛ إذ لا نقول بأن كونه قادرًا عين كونه عالـمًا، بل نقول: إن ما يصدق عليه القدرة؛ أعني: ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم، فاللازم اتحاد الذاتين، وليس بمحال؛ إذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة.

(قوله: لهم أن يقولوا) يعني: لهم أن يقولوا: إن ما صدق عليه العلم،

وكذا سائر الصفات في شأنه تعالى قائم بذاته؛ لأنه عين ذاته تعالى، بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأننا، فإنه غير قائم بذاتنا لكونه مغايرًا لذواتنا، ويجوز أن يكون للعلم أفراد بعضها قائم بذاته، وبعضها بغيره بأن يكون مقولاً بالتشكيك.

* قال بعض المحققين: **(قوله: إذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة... إلخ)** قال بعض أفاضل المحققين: فعلى هذا لو قيل: الصفات مثل العلم والقدرة لا هو مفهومًا ولا غيره ذاتًا بل عينه ذاتًا لوافق العبارة المنقولة عن المشايخ أيضًا، وإن حمل كثير من المتأخرين الغيرية الواقعة في كلامهم على الغيرية انفكاكية، فافهم فإنه دقيق.

لا يقال: كيف يصح صدق القدرة المغايرة لذات الواجب عليه، والصدق لا يصح بدون الاتحاد؛ لأنا نقول: ذات الواجب من حيث التأثير نفس القدرة، ومن حيث الانكشاف نفس العلم ومن حيث الترجيح لأحد الطرفين نفس الإرادة، فهي متغايرة ومغايرة لذات الواجب مفهومًا ومتحدة ذاتًا، وهذا بعينه معنى الحمل والصدق.

(قوله: بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأننا) إذ العلم في شأننا يحمل ويصدق على علمنا لا على ذاتنا، فيقال: «علمنا علم» ولا يقال: «ذاتنا علم» بخلاف ما يحمل ويصدق عليه علم الواجب فإنه نفس ذاته، فيقال: ذات الواجب من حيث الانكشاف علم.

(قوله: مقولاً بالتشكيك) لأن وجوده في بعض أفراده أقوى منه في البعض الآخر؛ لكونه قائمًا بذاته، ومعلوم أن القائم بذاته أقوى من القائم بغيره.

* قال شجاع الدين: **(قوله: لهم أن يقولوا... إلخ)** أي: إن أريد أنه يلزمكم كون مفهوم العلم نفس مفهوم القدرة فلزومه ممنوع، وإن أريد أنه يلزمكم كون ذات العلم نفس ذات القدرة فلزومه مسلم، واستحالته ممنوعة.

(قوله: قائم بذاته... إلخ) فلا يلزم من كون العلم غير الواجب أن يكون الواجب غير قائم بذاته.

(**قوله: لأنه عين ذاته**) ليس معنى كون علمه تعالى عين ذاته: إن له ذاتًا وصفة، وهما متحدان، بل معناه: إن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة مثلاً ذاتك ليست كافية حينئذٍ في انكشاف الأشياء عليك، بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم التي تقوم لك بخلاف ذاته تعالى، فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء عليه إلى صفة تقوم به، بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه تعالى لأجل ذاته تعالى، فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم، وهو معنى كون علمه تعالى عين ذاته، وكذا الحال في سائر صفاته تعالى، ومآل هذا الكلام إلى نفي الصفات مع حصول ثمراتها من الذات وحدها.

* **قال الشارح: [(أزلية) لا كما تزعم الكرامية من أن له صفات لكنها حادثة؛ لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى. (قائمة بذاته) ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به، لا كما تزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره، لكن مرادهم: نفي كون الكلام صفة له لا إثبات كونه صفة له غير قائم بذاته، ولما تمسكت المعتزلة بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد؛ لما أنها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى، فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء، بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة إليه في كلام المتقدمين، والتصريح به في كلام المتأخرين من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته، وقد كفرت النصارى بإثبات ثلاثة من القدماء، فما بال الثمانية أو أكثر؟!].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: تزعم الكرامية**) هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام.

قال الكرماني في «شرح المواقف»: هو بتشديد الراء وفتح الكاف.

وقيل: بكسر الكاف وتخفيف الراء.

(**قوله: متكلم بكلام**[1] **ومريد بإرادة حادثة غير قائمة بذاته تعالى.**

(**قوله: قائم بغيره**) من اللوح المحفوظ، أو جبرائيل عليه السلام، أو النبي ﷺ.

---

(١) معنى كونه تعالى متكلمًا: أنه موجد الكلام في غيره.

(قوله: في كلام المتقدمين) حيث قالوا: الواجب والقديم مترادفان.

(قوله: في كلام المتأخرين) كالإمام حميد الدين.

(قوله: أو أكثر) كالبقاء واليد والعين والوجه.

※ قال العصام: **(قوله: أزلية لا كما تزعم الكرامية)** هم المشبهة المنسبون إلى محمد بن كرام ـ بكسر الكاف ـ وهو الذي قيل فيه:

الفقه فقه أبي حنيفة وحده ... والدين دين محمد بن كرام

كذا في «شرح المواقف».

وأرجو أن يكون قصد الشاعر أن الدين دين نبينا محمد الذي هو ابن الكرام إلى آدم ـ عليهما السلام ـ ويستفاد من قوله: «لاستحالة قيام الحوادث بذاته» أن الأزلية من موجبات القيام بذاته حتى يظن أن قوله: «قائمة بذاته» يستحق التقديم على الأزلية تقديم الأصل على الفرع، لكن للتأخير أيضًا وجه، وهو أن ذكر الدليل بعد وضع الدعوى.

نعم كون قوله: «قائمة بذاته» بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشعر به قوله: «ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به» يستدعي أن يتصل بقوله: «صفات» وكما أن قوله: «قائمة بذاته» يرد زعم المعتزلة في الكلام يرد زعمهم في الإرادة؛ حيث يزعمون أنها حادثة لا في محل.

وقوله: «**ولكن مرداهم**» إشارة إلى أن الرد ليس في موقعه؛ لأنهم لا يقولون أنه صفة له تعالى قائمة بغيره حتى يرد عليهم بقوله: «قائمة بذاته» وإنما يرد عليهم إذا عدوه من صفاته؛ لأنهم ينكرون كونه صفة.

(قوله: ولما تمسكت المعتزلة... إلخ) قد عرفت أن هذا التمسك لا يتأتى لجمهورهم.

وقوله: «**فما بال الثمانية**» كما في هذا الكتاب.

وقوله: «**أو أكثر**» إشارة إلى صفات أخر اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعينين والجنب والقدم والإصبع واليمين، ولا يخفى أن الأولى أن يقول: فما بال السبعة أو الثمانية أو أكثر؟ فيكون فيه استيفاء المذاهب، أو يقتصر على قوله: «فما بال الثمانية» لأنه الذي ذكر في هذا الكتاب.

* قال الكفوي: **(قوله: أن يكون قصد الشاعر... إلخ)** أي: على سبيل التورية أو الحقيقة، والظاهر من العبارة هو الأول.

(قوله: يرد زعمهم) أي: زعم بعضهم كما سيجيء من الشارح ـ رحمه الله ـ والغرض تحقيق المقام أو التعريض على الشارح؛ لقصوره في البيان، فتأمل.

(قوله: قد عرفت أن هذا... إلخ) حيث قال عند قول الشارح: «لا كما زعم المعتزلة: إنه عالم لا علم له أن جمهورهم أثبتوا صفة الحياة والإرادة، فيصعب عليهم نفي باقي الصفات تحرزا عن ثبوت القدماء.

* قال ولي الدين: **(قوله: كذا في «شرح المواقف»)** أي: للسيد ـ قدس سره ـ وأما في «شرح المواقف» لسيف الدين الأبهري فهكذا، ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب عبد الله محمد بن كرام ـ بكسر الكاف وتخفيف الراء ـ هو الذي قال فيه أبو الفتح البستي حين لاحظ السلطان يمين الدولة محمود سبكتكين أبا بكر الكرامي بعين الاحترام، فبالغ أبو بكر في ترويج فروع أبي حنيفة وأصول الكرامية:

الفقه فقه أبي حنيفة وحده ... والدين دين محمد بن كرام

إن الذين أراهم لم يؤمنوا ... محمد بن كرام غير كرام

انتهى.

فعلى هذا فلا وجه لقول المحشي[1] المدقق: «وأرجو... إلخ» ولا

---

(١) فيه أن الشعر المذكور ليس نصا، فما ذكره الأبهري والرواية بأنه في ترويج أصول الكرامية مما لا يعتد به؛ لجواز أن تكون مبنية على ظاهر لفظ محمد بن كرام، على أنه لا منافاة بين ترويج أصول الكرامية وبين قصد الشاعر الذي ذكره المحشي الكرام؛ إذ يحصل الترويج في ضمن القصد المذكور بمجرد لفظ محمد بن كرام، ولعل وجه رجاء المحشي ذلك القصد من الشاعر عدم جواز إضافة الدين إلى غير النبي ﷺ، وأيضا لا فرق بين شرح الأبهري وشرح السيد في أنهما نصان في أن الشعر المذكور مقول في حق محمد بن كرام من المشبهة، فلا وجه لبناء كلام المحشي على قول السيد، وعلى عدم الوقوف على قول الأبهري، فتدبر فيه. السيد الكفوي.

لقول صاحب «القاموس»: ومحمد بن كرام كشداد[١]، أما الكرامية القائل بأن معبوده مستقر على العرش وإنه جوهر - تعالى الله عن ذلك - ولعل المحشي ما وقف على «شرح المواقف» للأبهري، ولو وقف ما تكلم مثل هذا الكلام.

(قوله: والعينان) هكذا في النسخ، والظاهر: «والعينين».

* **قال الشارح:** [أشار إلى جوابه بقوله: **(وهي لا هو ولا غيره) يعني: إن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات، فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء، والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة، لكن لزمهم ذلك؛ لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة، وسموها: الأب والابن وروح القدس، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى** عليه السلام، **فجوَّزوا الانفكاك والانتقال، فكانت الأقانيم ذواتًا متغايرة، ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك؛ للقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد والاثنين والثلاثة إلى غير ذلك متعددة متكثرة، مع أن البعض جزء من البعض، والجزء لا يغاير الكل**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: أشار إلى جوابه)** أشار به إلى أن الجواب ضمني؛ لأن الغرض الأصلي ههنا بيان حكم الصفات بالقياس إلى الذات، دون الجواب أصالةً لكنه يعلم به ضمنًا، ولهذا لم يقتصر على نفي المغايرة بل زاد نفي العينية[٢]؛ إذ نفي الغيرية مستقل في الجواب، لا مدخل لنفي العينية فيه.

وقد يقال: إن نفي العينية سواء كان الغرض ههنا بيان حال الصفات، أو الجواب عن التمسك على الوجه الذي قرره الشارح، فأمر مستدرك لا فائدة في

---

(١) كذا بالأصل فليحرر.

(٢) قد يقال: إنهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من المجانبين فأقدموا على ذلك، وأيضًا لزمهم أن تكون الصفات مستندة إلى الذات، إما بالاختيار فلزمهم التسلسل، أو بالإيجاب فلزم بذلك كونه تعالى واجبًا ولو في بعض الأشياء فدفعوا بذلك، وأنت خبير فعلى أيضًا يلزم الاستغناء عن قوله: لا هو.

ذكره، أما على تقدير الجواب فظاهر، وأما على تقدير البيان، فلأنه أمر بين لا يليق أن يجعل مسألة الفن، فالأولى أن يجعل جوابًا، ويقرر التمسك على وجه يكون لكل واحد منهما مدخل في الجواب بأن يقول يلزمكم أحد الأمرين[١] إما بطلان التوحيد، أو لزوم ما ادعيتم لزومه علينا من المحالات المذكورة، ويجاب بأن الصفات ليست عين الذات حتى يلزم ما يلزمكم، ولا غيره حتى يلزم بطلان التوحيد على محاذاة ما في الكتاب.

(قوله: فلا يلزم قدم الغير) الظاهر من السياق أن لكل واحد مما ذكر مدخلاً في تفرعه، وليس كذلك.

(قوله: لكن لزمهم[٢]. . . . إلخ) قيل: التزام الكفر كفر لا لزومه، وأجيب بأن لزوم الشيء مع العلم بلزومه التزام، وما نحن فيه من هذا القبيل، وفيه تأمل.

(قوله: وسموها. . . . إلخ) يعني: عبروا عن الوجود والعلم والحياة بالأب والابن وروح القدس[٣].

قال الشارح في «المقاصد»: وأما النصارى فقد ذهبوا إلى أن الله تعالى جوهر واحد، له ثلاثة أقانيم هي: الوجود والعلم والحياة، المعبر عنها بالأب

---

(١) فيه: إنه إن أراد الاتحاد باعتبار الإضافات فاللزوم ممنوع، وإن أراد مطلق الاتحاد فاللزوم مسلم، واستحالة اللازم ممنوع.

(٢) أي: النسطورية والمكائية واليعقوبية من أئمة النصارى شرح صحائف، واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة أخرى، فكأنهم يجعلون القدرة راجعة إلى الحياة والسمع والبصر إلى العلم، ثم قالوا: إن الكلمة وهي أقنوم العلم أتحدت بجسد المسيح، وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر مع الماء عند الملكائية، وبطريق الإشراق كما تشرق الشمس من ذكائه على موازاته عند النسطورية، وبطريق الانقلاب لحمًا ودمًا بحيث صار الإله هو المسيح عند اليعقوبية، وقيل: تركيب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن، كذا في «شرح المقاصد».

(٣) ظاهر عبارته ناظر إلى أنهم عبروا عن الوجود بالأب، وعن العلم بالابن، وعن الحياة بروح القدس على طريقة اللف والنشر، قال - قدس سره - في «شرح المواقف»: عبروا عن الوجود بالأب، وعن الحياة بروح القدس، وعن العلم بالكلمة.

والابن وروح القدس، على ما يقولون: أبًا وابنًا وروحًا قدسًا[١]، ويعنون بالجوهر القائم بنفسه، وبالأقنوم الصفة، وجعل الواحد ثلاثة جهالة أو ميل إلى أن الصفات نفس الذات. انتهى كلامه.

ولعل قوله: «أو ميل» إشارة إلى التوجيه، لكن لا يلائمه قوله قد انتقل، وكذا قولهم: «بالقدماء الثلاثة».

(**قوله: إن أقنوم العلم**) الأقنوم في اللغة اليونانية بمعنى: الأصل، فكأن الأقانيم الثلاثة أصول جميع الأشياء الموجودة.

(**قوله: فكانت الأقانيم ذوات**) نقل عنه؛ لأن الانتقال لا يتصور إلا في الذات. تمَّ كلامه، وهذا إنما يتم لو حمل الانتقال على المعنى الحقيقي.

(**قوله: ولقائل أن يمنع توقف العدد**) لعله أراد بالتوقف الاستلزام دون التأخر الذاتي؛ إذ مجرد الاستلزام كافٍ في المقصود.

(**قوله: مع أن البعض جزء**) لعله أراد بالجزء ما هو في حكم الجزء؛ أعني: عدم الانفكاك لكنه عبَّر عنه بالجزء مبالغةً وترويجًا؛ إذ كل عدد من مراتب الأعداد بالنسبة إلى ما فوقه في مرتبة الجزء بالنسبة إلى الكل في اللزوم، أو هو من قبيل أجزاء الكلام[٢] على ما هو متفاهم العرف.

❊ قال العصام: وأشار بقوله: «**أشار إلى الجواب**» إلى أن العبارة غير واضحة في الجواب، لكن لا لما قيل؛ لأن الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض، وقد اقتصر المصنف على الأول، لكن أشار إلى أن التعدد فرع التغاير، وبه يتم الجواب النسبة إلى الصفات أيضًا؛ إذ ليست مغايرة؛ لأنه يمكن أن يقال: المراد كل من الصفات بالنسبة إلى الذات وبالنسبة إلى الأخرى لا هو ولا غيره، فلا يكون اقتصارًا على بعض الجواب.

---

(١) لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل عن الله إلى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك، فكانت ذوات متغايرة؛ لأن الشيء الذي انتقل عن محل إلى محل لا يكون عرضًا؛ لأن انتقال العرض عن محله محال، تأمل.

(٢) هو أن الفوقاني من العدد مركب من التحتاني منه.

أو يقال: المراد أن كلاً من الصفات بالنسبة إلى الذات لا هو ولا غيره، فيلزم بطريق الاقتضاء أن يكون كل بالنسبة إلى الأخرى أيضًا كذلك؛ إذ لو كانت بالنسبة إلى الأخرى غيرها لكانت بالنسبة إلى الذات أيضًا كذلك؛ لأن المغاير للشيء مغاير لما هو ليس بعين الشيء ولا غيره، فيكون البعض الآخر من الجواب بكمال وضوحه كالمذكور، فلا يكون أيضًا اقتصارًا، بل لأن العبارة غير واضحة في شيء من الاحتمالين المذكورين.

أو لما قيل: إن سوق العبارة في بيان حكم الصفات، ولذا ذكر قوله: «لا هو» وإلا فلا مدخل له في الجواب، فالجواب مشار إليه ومذكور ضمنا، هذا لكن في قوله: «ولذا ذكر قوله: لا هو وإلا فلا مدخل له في الجواب» نظر؛ لأنه لو لم يذكر «لا هو» لتبادر الاعتراف بالعينية، والأولى أن يقول: ولما تمسكت المعتزلة بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد، وتمسكنا بأن في كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحياة متحدة، وكون الصفة ذاتًا ومعبودًا للخلق، وكون الذات غير قائم بذاته، أشار إلى تحقيق الصفات بحيث يندفع عنه المحذورات المذكورة، فقال: وهي لا هو ولا غيره؛ لأنه حينئذ يكون مقتضيًا لذكر «لا هو» بلا خلاف، أما على ما ذكره فلا موجب لذكر لا هو بلا خفاء.

(قوله: والنصارى وإن لم يصرحوا) ضمن كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة، فإنهم كفروا تغليظًا؛ لأنه بلزوم الكفر لا يكفر ما لم يلتزم، وقيل: يكفر إذا كان اللزوم ظاهرًا، وكان من لزم كفره عالـمًا به، فلا يتجه عليه أنه بلزوم الكفر عليهم لا ينبغي أن يكفر، وأما لم يلتزموا فعلم أن إكفارهم بما التزموا بلا شبهة، وهو ما صرحوا به من القول بالقدماء الثلاثة، ولا حاجة إلى الجواب بأن آية إكفارهم اقتضت التزامهم لو ثبت توقف الإكفار على الالتزام، ولا يخفى أنه كما لزم النصارى ذوات قديمة لزم أهل السنة؛ لأنهم ادعوا وجود الصفات وقدمها، وإن كل ممكن حادث، فلزمهم كون الصفات واجبات لذواتها، فلزمهم كونها ذوات قديمة مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعض.

والأقانيم: جمع: أقنوم بالضم، وهو لفظ رومي بمعنى: الأصل.

قالت النصارى: إنه تعالى جوهر يعنون به القائم بذاته، وله ثلاثة أقانيم، وكأنهم سموا الأمور الثلاثة: أصولاً؛ لأنها صفات يناط بها نظام العالم ووجوده، أو لأنها أصول الألوهية، وإنما أثبتوا القدماء الثلاثة دون الأربعة مع أن الذات رابعتها؛ لأن الذات ما لم تؤخذ مع الثلاثة لا يستحق الألوهية، وبهذا ظهر أن ما قيل: إنه ميل من النصارى إلى أن الصفة عين الذات لا يرد عليه أنه لا يلائم جعل القدماء ثلاثة؛ إذ لو قطع النظر عن الاتحاد فأربعة وإلا فواحد، نعم يرد عليه أنه لا معنى حينئذ لانتقال أقنوم العلم؛ لأن أقنوم العلم عين الذات.

(قوله: فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات) فيه أنه لا يلزم من القول بانتقال أقنوم العلم تجويز الانتقال على الآخرين حتى يثبت ذوات متغايرة إلا أن يقال: تجويز الانتقال على أقنوم العلم يشهد بتجويز الانتقال على الآخرين، على أنه بانتقال أقنوم العلم تتعدد الذات القديمة، لكن لا يكون كفرهم للقول بالثلاثة.

(قوله: ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير) فيه نظر.

أما أولاً: فلما قيل: إن المدعي نفى لزوم تكثر الأمور المتغايرة القديمة، ولا يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء على التغاير، وإنما يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء المتغايرة على التغاير، ويمكن دفعه بأنه منع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى: جواز الانفكاك لا توقفه على التغاير مطلقًا.

وحاصله: أن القدماء المتغايرة كما تلزم النصارى؛ لأن الانفكاك يدل على التعدد، والتغاير يلزم أهل السنة أيضًا؛ لأن التعدد والتغاير لا يتوقف على الانفكاك، بل يوجد التغاير مع عدم الانفكاك كما في الاثنين والواحد، وليس الإشكال مبنيًا على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه، بل بناء على أنه لزم النصارى تغاير القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض، والانفكاك يدل على التغاير والاثنينية، وبهذا اندفع أيضًا أنه قد عين معنى الغير في هذا المقام، فلا يرد قوله بعد هذا: «فإن قيل: هذا في الظاهر رفع للنقيضين... إلخ».

وأما ثانيًا: فلأن جواب شبهة المعتزلة من لزوم تعدد القدماء للقول

بوجود الصفات منع استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على التغاير بالمعنى المذكور، فالكلام عليه بالمنع مقابلة المنع بالمنع، بل منع السند، نعم لو أبطل توقف التكثر على التغاير لكان موجهًا.

(قوله: للقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد والاثنين والثلاثة إلى غير ذلك متعددة) يناقش فيه:

أولاً: بأن الواحد ليس من مراتب الاعداد.

وثانيًا: بأن مراتب الأعداد ليس بعضها جزء من بعض؛ إذ قد تقرر أن المراتب مركبة من الوحدات، فالعشرة مثلاً مركبة من وحدات متكررة لا من خمستين أو أربعة وستة، وهذا مع كونه كلامًا على السند يمكن دفعه بأن جعل الواحد من مراتب الأعداد تغليب، أو بناء على مذهب من جعل العدد ما يقع في العد فيكون الواحد عددًا، أو بأنه جعل الواحد والاثنين والثلاثة متعددة وكذا الواحد والثلاثة إلى غير ذلك من الواحد والاثنين والثلاثة والأربعة، مع أن البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير الواحد من الاثنين والثلاثة إلى غير ذلك.

* قال الكفوي: **(قوله: لأنه يمكن أن يقال... إلخ)** أنت خبير بأن كلاً من هذين الاحتمالين بعيد من عبارة المصنف بمراحل كما اعترف به نفسه؛ فلذا لم يلتفت إليه القائل المذكور؛ أعني: المحشي الخيالي، بل تصدى إلى توجيه الإشارة بحمل العبارة على ما هو الظاهر الواضح، على أن معنى الاقتصار على الأول هو الاقتصار عليه في الذكر الصريحي، وهو متحقق في الاحتمال الثاني قطعًا، فلا وجه لنفيه أصلاً كما لا يخفى.

(قوله: ولذا ذكر قوله: لا هو) قال القزويني: وقد يقال: إن نفي العينية على تقدير كون المراد بيان حال الصفات أيضًا أمر مستدرك؛ لأنه أمر بيِّن لا يليق أن يجعل مسألة الفن، فالأولى أن يجعل قوله: «وهي لا هو ولا غيره» جوابًا، ويقرر التمسك على وجه يكون لكل واحد من نفس العينية ونفي الغيرية مدخل في الجواب بأن يقال: لما تمسكت المعتزلة بأنه يلزمكم أحد الأمرين: إما بطلان التوحيد أو لزوم ما ادعيتم لزومه علينا من المحالات المذكورة،

أجاب بأن الصفات ليست عين الذات حتى يلزم ما يلزمكم ولا غيره حتى يلزم بطلان التوحيد. انتهى. كذا بالأصل، فليحرر.

(قوله: لتبادر الاعتراف) وأنت خبير بأن دفع هذا التبادر وعدم الاعتراف بالعينية إنما هو من بيان حكم الصفات، ولا مدخل له في الجواب عما تمسكت به المعتزلة أصلاً، فلا وجه للنظر قطعًا.

(قوله: ومنع تكفيرهم حقيقة) تضمين كلامه هذا المنع غير ظاهر، اللهم إلا أن يقال: يفهم ذلك المنع من قوله: «ولكن لزمهم ذلك» بناء على أنه لا تكفير بلزوم الكفر كما يشعر بذلك قوله: «لأنه بلزوم الكفر لا يكفر» فتدبر.

(قوله: فلا يتجه) تفريع على قوله: «ضمن كلامه منع التصريح» ومنع تكفيرهم حقيقة، ووجه التفريع ظاهر.

(قوله: ولا حاجة إلى الجواب... إلخ) المجيب هو المحشي الخيالي؛ حيث قال: قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ﴾ واحد بعد قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائدة:٧٣] شاهد صدق على أنهم كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلاثة، وأيضًا ترتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ، فإن انحصار العلة في الالتزام تعين ذلك منهم. انتهى.

(قوله: بالمعنى المذكور) وعدم تحقق التغاير بالمعنى المذكور.

(قوله: فالكلام عليه بالمنع... إلخ) قال ابن شجاع الدين: مآل قول الشارح: «ولقائل أن يمنع... إلخ» إلى أن يقال: إن منع استلزام وجود الصفات للمغايرة بالمعنى الاصطلاحي لا يدفع الملازمة؛ أي: استلزام وجود الصفات تعدد القدماء واستلزامه لبطلان التوحيد؛ لأن وجود الصفات مستلزم للمغايرة ولو بالمعنى اللغوي، وهو مستلزم للتعدد، وحاصله: إن هذا المنع غير مضر بالمقصود. انتهى، فتأمل.

(قوله: نعم لو أبطل... إلخ) فيه رمز إلى الجواب عن هذا النظر الثاني بأنه يمكن أن يحمل المنع في قوله: «ولقائل أن يمنع» على المعنى الأعم له، فالمعنى: ولقائل أن يبطل توقف التعدد، فحينئذٍ يكون إبطالاً للسند، وهو موجه.

(**قوله: يناقش فيه... إلخ**) المناقش المحشي الخيالي، وإنما عبَّر عنه بالمناقشة؛ لكونه اعتراضًا على الظاهر مع أن دفعه ظاهر، ومع كونه كلامًا على السند.

(**قوله: أو بأنه جعل الواحد... إلخ**) هذا الدفع للمحشي، والأولان للخيالي.

❊ قال ولي الدين: (**قوله: لكن لا لما قيل... إلخ**) هذا رد للمحشي الخيالي.

(**قوله: أو لما قيل... إلخ**) قائله المحشي الخيالي.

(**قوله: أما على ما ذكره**) أي: الشارح.

(**قوله: وقيل يكفره... إلخ**) قائله المحشي الخيالي.

(**قوله: ولا حاجة... إلخ**) هذا رد عل المحشي الخيالي.

(**قوله: وبهذا ظهر... إلخ**) هذا رد عل المحشي الخيالي.

(**قوله: فلما قيل... إلخ**) قائله المحشي الخيالي.

(**قوله: ويمكن دفعه**) أي: دفع النظر الذي أورده القائل المتقدم.

(**قوله: يناقش فيه... إلخ**) المناقش المحشي الخيالي، وإنما عبر عنه بالمناقشة؛ لكونه اعتراضًا على الظاهر مع أن دفعه ظاهر، ومع كونه كلامًا على السند.

(**قوله: أو بأنه جعل... إلخ**) هذا الدفع للمحشي، والأولان للخيالي.

❊ قال الخيالي: (**قوله: أشار إلى جوابه بقوله... إلخ**) إنما لم يقل: «أجاب بقوله»؛ لأن الجواب التام نفى المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض، والمصنف قد اقتصر على الأول، لكن أشار إلى أن التعدد فرع التغاير وبه يعلم الجواب بالنسبة إلى الصفات أيضًا؛ إذ ليست متغايرة، ولأن الغرض الأصلي هاهنا: بيان حكم الصفات، ولذلك ذكر قوله: «لا هو» وإلا فلا مدخل له في الجواب.

(**قوله: فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء**) ولك أن تحمل كلام المصنف على أنه لا يلزم قدم الغير، فلا محذور؛ لأن المحذور تعدد القدماء

المتغايرة لا مطلق التعدد، فلا يرد السؤال قطعًا، وإنما حمل الشارح على ما ذكره لشهرته فيما بين القوم.

(قوله: لكن لزمهم ذلك) قيل: عليه اللزوم وغير الالتزام، ولا كفر إلا بالالتزام.

وجوابه: إن لزوم الكفر المعلوم كفر أيضًا، ولذا قال في «المواقف»: من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر، ولا شك أن لزوم الذاتية للانتقال من أجلى البديهيات، على أن قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ بعد قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣] شاهد صدق على أنهم كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلاثة، وأيضًا ترتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ، فإن انحصرت العلة في الالتزام تعين ذلك منهم، وعبارة الشارح إنما تشير إلى الأول.

(قوله: هي الوجود والعلم والحياة) ومن غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث صفات، وقالوا: إنه تعالى جوهر واحد له ثلاثة أقانيم، وأرادوا بالجوهر: القائم بنفسه، وبالأقنوم: الصفة، وقد يوجه بأنه ميل منهم إلى أن الصفات نفس الذات، لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الثلاثة؛ إذ لو قطع النظر عن الاتحاد فأربعة وإلا فواحد.

(قوله: للقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد.. إلخ) العدد: هو الكم المنفصل، ولا انفصال في الواحد فلا يكون عددًا، ولذا فسروه بما هو نصف مجموع حاشيتيه.

ومنهم من قال: العدد: ما يقع في العد، فيكون أعم من الكم المنفصل، وكلام الشارح مبني على هذا المذهب أو على التغليب.

(قوله: مع أن البعض جزء من البعض) يرد عليه أنهم اتفقوا على أن كلاً من المراتب لا يؤلف إلا من وحدات مبلغها تلك المرتبة، فأجزاء العشرة عشر وحدات لا خمستان ولا ستة وأربعة، إلى غير ذلك من الاحتمالات.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: قد اقتصر على الأول)** أي: بيان

نفي المغايرة بين الذات والصفات حيث قال: لا هو ولا غيره، ولم يقل: ولا هي متغايرة.

(**قوله: لكن أشار... إلخ**) يعني: أشار المصنف بنفي تعدد الذات والصفات القديمة بنفي التغاير بينهما إلى أن التعدد فرع التغاير، وإذا كان التعدد فرع التغاير، فعلم الجواب من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات القديمة أيضًا؛ إذ ليست مغايرة بعضها مع بعض كما أنها ليست مغايرة للذات.

والفاضل المحشي قال: «أشار... إلخ» أي: أشار بقوله: «**فلا يلزم تكثر القدماء**» وهو خبط؛ إذ ليس في كلام المصنف قوله: «**فلا يلزم تكثر القدماء**» وحمله على قول الشارح مما لا معنى له.

(**قوله: ولأن الغرض الأصلي**) عطف على قوله: «**لأن الجواب التام**» أي: إنما قال: «أشار» لأن المقصود الأصلي بيان حكم الصفات لا الجواب؛ إذ لا مدخل لقوله: «لا هو» في الجواب بل هو يتم بنفي المغايرة.

(**قوله: ولك أن تحمل كلام المصنف... إلخ**) يعني: إن الشارح حمل كلام المصنف على أنه لا يلزم التعدد مطلقًا ولا تكثر القدماء، فورد عليه الاعتراض الذي ذكره بقوله: «**لقائل أن يمنع توقف التعدد على التغاير**» ولك أن تحمل كلام المصنف على أنه لا يلزم قدم غير الله تعالى، وإن كان يلزم التعدد، ولا محذور في ذلك لعدم منافاته للتوحيد؛ لأن المنافي له تعدد القدماء المتغايرة، وهو ليس بلازم فيكون عين ما ذكره الشارح بقوله: «**فالأولى أن يقال: المستحيل... إلخ**» ولا يرد السؤال الذي ذكره بقوله: «**ولقائل أن يمنع**» لأن ذلك السؤال إنما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقًا نقل عنه.

وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين: إن القديم أعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب، ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جوابًا عن المعتزلة، فافهم.

(**قوله: وإنما حمل الشارح... إلخ**) أي: إنما حمل الشارح كلام المصنف على نفي التعدد دون نفي قدم الغير؛ لأن المشهور بين القوم هو نفي

التعدد مطلقًا، وفي قول الشارح: «والأولى» دون أن يقول: «والصواب» إشارة إلى ما ذكره المحشي.

(قوله: وأن لزوم الكفر المعلوم كفر أيضًا) يعني: كما أن التزام الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر؛ لأن لزوم الشيء مع العلم به التزام.

(قوله: ولذا قال: في «المواقف»... إلخ) فإن تقييده بقوله: «ولا يعلم به» يدل بالمفهوم المخالف على أنه إن علم به يكفر.

(قوله: ولا شك أن لزوم الذاتية للانتقال من أجلى البديهيات) هذا إنما يتم أن لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي، وأما لو قالوا بالإشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا، فالعمدة في تكفيرهم ما ذكره بقوله: على أن قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣] يعني: إنهم إنما كفروا لإثبات الآلهة الثلاثة لا لأنهم أثبتوا القدماء الثلاثة.

ومعنى إثباتهم الآلهة الثلاثة: إنهم سووا الثلاثة في الرتبة واستحقاق العبادة، على ما صرح به الشارح في بحث حذف المسند من «شرح التلخيص» لا أنهم يثبتون وجوب وجود لكل من الثلاثة، كيف وقد صرح في إلهيات «المواقف» أنه لا مخالف في مسئلة توحيد واجب الوجود إلا الثنوية دون الوثنية ـ أي: النصارى ـ فما ذكره المحشي كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلاثة محل بحث؛ إذ الاشتراك في الألوهية؛ بمعنى: استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع أنه لا حاجة إليه؛ إذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم، فالصواب ترك قوله: «وذوات» نقل عنه.

قال الإمام الرازي: فسر المتكلمون قول النصارى: «ثالث ثلاثة» بأنهم يقولون بأقنوم الأب وهو الذات، وأقنوم الابن وهو العلم، وأقنوم الروح وهو الحياة، وهذا الجواب مبني على هذا التفسير. انتهى كلامه.

يعني: الجواب المذكور بقوله: «وجوابه... إلخ» مبني على هذا التفسير، وأما لو فسر قول النصارى: إن الله ثالث ثلاثة بأن الله ثالث الآلهة الثلاثة الله والمسيح ومريم، ويشهد له قوله تعالى: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي

﴿وَأُمِّيَ إِلَٰهَيۡنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ١١٦] فوجه تكفيرهم ظاهر لا سترة عليه لقولهم بذوات ثلاثة.

(قوله: وأيضًا ترتب... إلخ) يعني: إن ترتب الحكم على المشتق يدل على أن مأخذ اشتقاقه علة لذلك الحكم كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] فإن ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على أن علة القطع السرقة، فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا: إن الله ثالث ثلاثة، يدل على أن علة كفرهم هو القول بأنه ثالث ثلاثة، فإن كان علة الحكم منحصرًا في التزامه تعين التزام الكفر منهم؛ لأنهم محكوم عليهم بالكفر.

(قوله: وعبارة الشارح تشير إلى الأول) أي: إن لزوم الكفر المعلوم كفر، حيث قال: لكن لزمهم ذلك.

(قوله: وبالأقنوم... إلخ) الأقنوم: الأصل.

قال الجوهري: أحسبها أنها رومية، وقيل: إنها يونانية، وكأنهم سموا الأمور الثلاثة أصولاً؛ لأنها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده، أو لأنها أصول الألوهية.

(قوله: وقد يوجه بأنه ميل... إلخ) قال في «شرح المقاصد»: واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة أخرى، وكأنهم يجعلون القدرة راجعة إلى الحياة والسمع والبصر إلى العلم. انتهى.

ووجه رجوع القدرة إلى الحياة أن الحياة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة أخرى، والأولى أن يقال: كأنه ميل منهم إلى نفي ما سوى العلم والحياة.

(قوله: لكن لا يلائمه قولهم: بالقدماء... إلخ) وكذا لا يلائمه انتقال أقنوم العلم إلى عيسى؛ لأنه إذا كان عين الذات لا معنى لانتقاله.

(قوله: إذ لو قطع النظر عن الاتحاد فأربعة) أعني: الذات والوجود والعلم والحياة، وإن نظر إلى اتحادها في الخارج فواحد، وهو الذات يمكن

أن يقال: قولهم بالقدماء الثلاثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد، لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود؛ ولذا عبَّر في بعض الكتب عن أقنوم الأب بالذات.

قال القاضي في تفسيره: ويريدون بالأب الذات، وبالابن العلم، وبروح القدس الحياة.

(قوله: العدد هو الكم المنفصل... إلخ) الكم هو العرض الذي يمكن لذاته أن يفرض فيه شيء غير شيء، فإن كان بين أجزائه حد مشترك؛ أي: ذو وضع يكون بداية لأحدهما ونهاية للآخر كالنقطة بين الخطين، والخط بين السطحين، والسطح بين الجسمين فهو متصل، وإن لم يكن بين أجزائه حد فهو منفصل، وهو العدد مثلاً إذا قسمت العشرة إلى ستة وأربعة كان انتهاء الستة من العشرة إلى السادس، وابتداء الأربعة من السابع لا من السادس، ولا شك أنه لا انفصال بهذا المعنى في الواحد، فلا يكون عددًا داخلاً فيه بل ليس كما أن الوحدة تقتضي اللاقسمة، ولهذا قالوا: إنه من قبيل الكيف على أنه يمكن منع كونه عرضًا؛ لأنه من الأمور الاعتبارية عند المحققين.

(قوله: ولذا فسروه) أي: ولأجل أن الواحد ليس بكم منفصل، والعدد هو الكم المنفصل فسروا العدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه؛ أي: جانبيه أحدهما جانب فوقه والآخر جانب تحته، فالواحد ليس بعدد؛ إذ ليس له جانب تحته، والاثنان عدد؛ لأنه نصف الأربعة التي هي مجموع أنبيه؛ أعني: الواحد والثلاثة، وقس على ذلك.

(قوله: فكلام الشارح... إلخ) أي: جعله الواحد من مراتب العدد إما مبني على هذا المذهب، أو مبني على التغليب؛ يعني: أطلق اسم المراتب التي هي مراتب ما بعد الواحد على ما يشمله تغليبًا للأكثر على الأقل.

(قوله: يرد عليه) أي: يرد على جعل الشارح بعض المراتب جزء من البعض أنهم اتفقوا على أن جميع مراتب الأعداد أنواع متخالفة بالماهية مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة، مثلاً العشرة عشر وحدات لا خمستان ولا ستة وأربعة ولا سبعة وثلاثة إلى غير ذلك؛ لإمكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة

عن هذه الأعداد، فإنك إذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الأعداد المندرجة تحتها، فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة.

وربما يستدل بأن تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس بأولى من تركبها من الثلاثة والسبعة، فإن تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح، وإن تركبت عن الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له؛ لأن كل واحد منها كافٍ في تقويمها فيستغني عما عداها.

أجاب بعض الفضلاء بأن المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك، لكنه عبَّر عنه بالجزء مبالغة وترويجًا، أو هو من قبيل أجزاء الكلام على متفاهم العرف.

* قال بعض المحققين: **(قوله: فعلم الجواب من لزوم... إلخ)** صواب العبارة: فعلم الجواب عن - بالعين المهملة والنون - لزوم بطلان التوحيد لتعدد الصفات القديمة أيضًا؛ أي: كما علم الجواب عن لزوم بطلان التوحيد لتعدد الذات والصفات، حيث صرح بنفي المغايرة بينهما.

(قوله: وحمله على كلام الشارح مما لا معنى له) لأن الكلام سوق مع المصنف؛ لأنه هو الذي نسب إليه الإشارة إلى الجواب، والاقتصار على الأول.

(قوله: إلا الثنوية لا الوثنية) قال في «المواقف»: فإن الوثنية لا يقولون بوجود إلهين واجبي الوجود، ولا يصفون الأوثان بصفة الإلهية، وإن أطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على أنها تماثيل الأنبياء أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب، واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلاً بها إلى ما هو آلة حقيقية.

وأما الثنوية فإنهم قالوا: نجد في العالم خيرًا أو شرًّا، وأن الواحد لا يكون خيرًا وشريرًا بالضرورة، فلكل منهما فاعل على حدة.

والمانوية والدنصانية من الثنوية قالوا: فاعل الخير هو النور، وفاعل الشر هو الظلمة.

والمجوس منهم قالوا: فاعل الخير هو بزدان، وفاعل الشر هو أهرمن، ويعنون به الشيطان. انتهى.

(**قوله: لأنهم محكوم عليهم بالكفر**) قال العلامة القبرصي: لقائل أن يقول: لـِمَ لا يجوز أن يكون حكم الله عليهم بالكفر تغليظًا وتشديدًا لا تحقيقًا، وكيف يدل هذا الدليل على كفرهم على تقدير القول بالعينية والإشراق والتعلق، مع أن الصوفية قائلون بعينية الصفات، والأشعري بعينية الوجود للواجب، على أن الصوفية يقولون أيضًا بعينية الخليفة للمستخلف.

فنقول: أما عينية الخليفة للمستخلف ففي العلم دون استحقاق العبادة، وقول الأشعري بعينية الوجود تنزيهًا عن التركب، وقول الصوفية بعينية الصفات لبيان كمال الوحدة، وأما قول النصارى بالأقانيم الثلاثة فلبيان استحقاقها للمادة، يدل على ذلك استمدادهم منهم في كل أمورهم على جهة الأصالة دون الوساطة، وحصر نظرهم عليهم عند حاجاتهم. انتهى.

(**قوله: والأولى أن يقال... إلخ**) فيه أنه يؤدي إلى القول بالإيجاب، وقد عدَّ النصارى من المتكلمين القائلين بالاختيار، فتأمل.

(**قوله: لا معنى لانتقاله**) لقائل أن يقول: لعلهم يعنون به الإشراق والتعلق والفيض والبروز والظهور، تدبر.

(**قوله: أي: ذو وضع**) أي: قابل للإشارة الحسية ولو بالتبع، وانظر ما معنى هذا التفسير هنا، فإنهم إنما يأتون بهذا الوصف في تعريف النقطة احترازًا عن دخول المجردات في تعريفها لا في تعريف الكم المتصل، ولا في تعريف الحد المشترك، فتدبر.

(**قوله: لا انفصال بهذا المعنى في الواحد**) أي: بمعنى عدم حد مشترك بين أجزائه؛ إذ ليس له أجزاء فضلاً عن عدم الحد المشترك.

لا يقال: السلب كما يصدق بوجود الأجزاء مع عدم الحد المشترك بينها يصدق بعدم الإجزاء أيضًا؛ لأنا نقول: العدد من الكم والكم أخذ فيه اقتضاء القسمة، فالسلب ليس هناك صادقًا إلا في التقدير الأول.

(**قوله: لأنه من الأمور الاعتبارية... إلخ**) فإن قيل: كيف يتصور كون الواحد الأصل للأعداد أمرًا اعتباريًا، وكون الأعداد الفرع له أمورًا خارجية.

قلنا: لنا أن نمنع تلك الفرعية، ونقول بتركب الأعداد من الأعداد التي

تحتها، ولنا أن نسلمها ونقول: إنه ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد على ما هو المشهور، فتأمل.

(قوله: إنهم اتفقوا... إلخ) فيه: إن الخلاف مشهور في أن الأعداد هل هي مركبة من الأعداد التي تحتها أو من الآحاد؟ ويمكن الجواب بأنه لم يعتبر ذلك الخلاف لقوة براهين أن العدد مؤلف من الوحدات.

(قوله: إلى غير ذلك) من ثمانية واثنين وتسعة وواحد.

(قوله: فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة) فلا يكون شيء من تلك الأعداد داخلاً في حقيقتها؛ إذ لو كان شيء منها داخلاً فيها لما أمكن تصور حقيقتها بدونه.

(قوله: أو هو من قبيل... إلخ) وأجاب أيضًا المحشي المدقق بأنه يمكن أن يقال: ليس معنى قوله: «مع أن البعض جزء من البعض» أي بعض كان، بل البعض الخاص الذي هو الواحد، فتأمل.

* قال شجاع الدين: **(قوله: وبين الصفات بعضها مع بعض)** فيه أن مغايرة الصفات الموجودة القديمة للذات، وجواز انفكاكها عنها يستلزم كونها ذوات فيبطل التوحيد، فنفي المغايرة بين الذات والصفات كافٍ في دفع لزوم إبطال التوحيد لتعدد الصفات، فيكون نفي المغايرة بين الذات والصفات جوابًا تامًا، والظاهر أن أصل الجواب منع مقدمة من متمسك المعتزلة قائلة: «إن في إثبات الصفات إبطال التوحيد، ونفي مغايرة الصفات للذات سند للمنع» فذكر السند إشارة إلى المنع، وهو الجواب ولذا قال: «أشار إلى الجواب» فتدبر.

(قوله: قد اقتصر على الأول) وهو نفي التغاير بين الذات والصفات.

(قوله: إلى أن التعدد) أي: تعدد القدماء المبطل للتوحيد.

(قوله: فرع التغاير) أي: جواز الانفكاك.

(قوله: وبه يعلم الجواب... إلخ) أي: بأن التعدد فرع التغاير، والجواب هو نفي التغاير بين بعض الصفات وبعضها.

(قوله: إذ ليست متغايرة) أي: ليس بعضها منفكًّا عن بعض.

(قوله: بيان حكم الصفات) أي: نفي التغاير بين الصفات بعضها مع

بعض لا عدم التغاير بين الذات والصفات وحكم الصفات لم يذكر في الجواب؛ ولذا قال: «أشار إلى الجواب».

(قوله: قوله لا هو) أي: ليست الصفات عين الذات، فلا مدخل له؛ لأن معنى «لا هو»: إن الصفات ليست عين الذات، ونفي كون الصفات عين الذات ليس له دخل في الجواب، بل الجواب نفي مغايرة الصفات للذات، هذا وقد عرفت أن الجواب منع مقدمة من متمسك المعتزلة، فقوله: «لا هو» سند للمنع، كما أن قوله: «لا غيره» سند آخر له.

(قوله: على أنه لا يلزم... إلخ) فيكفي فيه نفي المغايرة بين الذات والصفات، فيكون الجواب تامًا.

(قوله: فلا يرد السؤال) أي: سؤال الشارح بقوله: «ولقائل... إلخ».

(قوله: على أن قوله تعالى... إلخ) قال في الحاشية: قال الإمام الرازي: فسر المتكلمون قول النصارى: «ثالث ثلاثة» بأنهم يقولون بأقنوم الأب وهو الذات، وأقنوم الابن وهو الكلمة، وأقنوم الروح وهو الحياة، وهذا الجواب مبني على هذا التفسير. انتهى كلامه.

وقوله: «وهذا الجواب» أي: جواب الشارح بقوله: «لزمهم ذلك».

(قوله: على علية المأخذ) وهو القول منهم، والقول بما يوجب الكفر التزام للكفر.

(قوله: تعين ذلك منهم) أي: وقع منهم التزام الكفر، وهو قولهم: «بما يوجب الكفر» أي: قولهم بأن الله تعالى ثالث ثلاثة.

(قوله: عن الاتحاد) أي: اتحاد الصفات مع الذات.

(قوله: فأربعة) الذات وثلاث صفات.

(قوله: فيكون أعم) فيكون الواحد عددًا.

*** قال الشارح: [وأيضًا: لا يتصور نزاع من أهل السنة والجماعة في كثرة الصفات وتعددها، متغايرة كانت أو غير متغايرة، فالأولى أن يقال: المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات، وألا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها، بل يقال: هي واجبة لا لغيرها، بل لما ليس**

عينها ولا غيرها؛ أعني: ذات الله ـ تعالى وتقدس ـ ويكون هذا مراد من قال: الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته؛ يعني: إنها واجبة لذات الواجب تعالى].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وأيضًا لا يتصور إلخ)** يعني: إذا قالوا بتكثرها، فلا معنى للاستدلال بعدم التغاير على عدم التكثر المستلزم؛ لعدم تعدد القدماء، وتكثرها مع أنه لا يصح أن يجعل دليلاً عليه.

(قوله: فالأولى أن يقال.... إلخ) أشار به إلى صحة الجواب المشار إليه بقوله: «لا هو ولا غيره» بأن تحمل عبارة المصنف على غير ما ذكره الشارح، بأن يقال: فلا يلزم قدم الغير، وليس المحال إلا إثبات القدماء المتغايرة.

* قال العصام: **(قوله: وأيضًا لا يتصور نزاع... إلخ)** يعني: النزاع فيه نزاع في البديهي، والاستدلال عليه معارض بالبديهة.

(قوله: فالأولى... إلخ) فيه إشارة إلى أول ما ذكرنا على منع توقف التكثر على التغاير.

(قوله: وألا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها) لا تقتصر الجراءة على كونها خلاف الأولى، بل هو غير صحيح، فكان استعمال الأولى في عدم الجراءة رعاية أدب المشايخ.

وقوله: «بل يقال: هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها لا محل له بعد التجاوز عن اللا عين واللا غير، بل يقال: هي واجبة لذات الواجب، وكون مراد من قال: «الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى» ما ذكره يكاد لا تساعده عبارته؛ لأن ضمير «لذاته» راجع إلى الموصول في الواجب، فكما أن حمل الله تعالى عليه يجعله واجبًا لذاته حمل الصفات عليه يجعلها واجبة لذواتها، نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذات الله هو الله تعالى وصفاته كان المعنى ما ذكره، وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لا يرضى به إلا متعسف في التأويل.

وفي قوله: «ولا استحالة في قدم الممكن» أنه يستحيل عند

منكر الإيجاب الذي يدعي كونه فاعلاً مختارًا، ولهذا حكم بأن كل ممكن حادث.

* قال الكفوي: **(قوله: فيه إشارة[1] إلى أول... إلخ)** ويحتمل أن يكون إشارة إلى إمكان الجواب عن المنع المذكور، بأن يقال: المراد تعدد القدماء المستحيل، وهو تعدد الذوات القديمة، ولا شك أنه يتوقف على التغاير بمعنى: جواز الانفكاك، فلا يتوجه المنع.

قال البحر أبادي: ويحتمل أن يكون إشارة إلى ضعف هذا القول أيضًا، فإن للخصم أن يقول: تعدد القدماء مطلقًا مستحيل، فتأمل.

(قوله: راجع إلى الموصول) وهو الألف واللام في الواجب.

* قال ولي الدين: **(قوله: فيه إشارة... إلخ)** وجه الإشارة يفهم من التعبير بالأولوية دون الصوابية.

(قوله: ما ذكره) خبر الكون.

* قال الخيالي: **(قوله: فالأولى أن يقال...إلخ)** وقد يجاب أيضًا بأن القديم هو الأزلي القائم بنفسه، ولو سلم فالكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة، ولا يخفى أنه لا يوافق مذهب المتكلمين.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وقد يجاب أيضًا بأن القديم... إلخ)** يعني: منع الملازمة؛ أي: لا نسلم لزوم تعدد القدماء؛ لأن القديم أزلي قائم بنفسه غير محتاج إلى شيء، والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها إلى الذات، فلا تكون قديمة وإن كانت أزلية، والمراد بالأزلي ما لا ابتداء لوجوده دون المعنى الأعم؛ أعني: ما لا ابتداء له أصلاً.

(قوله: ولو سلم) منع لبطلان اللازم؛ أي: ولو سلم أن القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائمًا بنفسه أو لا، فلا نسلم استحالته، فإن المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتي، وهو عدم احتياج إلى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات، وهو منافٍ للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة للقدم الذاتي

---

(١) وجه إشارة يفهم من التعبير بالأولوية دون الصواب.

والزماني، المفسر بما لا يكون مسبوقًا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته.

(قوله: ولا يخفى أنه لا يوافق مذهب المتكلمين) لأن القول بالقدم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبًا بالذات.

* قال بعض المحققين: **(قوله: والمراد بالأزلي)** في قولنا: «وإن كانت أزلية» واحتاج إلى بيان هذا المراد؛ لئلا يتوهم أن المراد بكون الصفات أزلية أنها من قبيل الإعدام الأزلية؛ أعني: إنها غير موجودة بل معدومة لا ابتداء لعدمها. أفاده عبد الرسول.

(قوله: دون المعنى الأعم) أي: الشامل للقائم بنفسه والقائم بغيره.

(قوله: أعني: ما لا ابتداء له أصلاً) أي: سواء كان قائمًا بنفسه أو بغيره.

(قوله: لعدم استلزامه) أي: لعدم استلزام تعدد القدماء بالقدم الزماني فقط؛ إذ القديم الزماني أعم مطلقًا من القديم الذاتي؛ إذ ما لا يكون مسبوقًا بالعدم الذي هو مفهوم القديم الزماني، أعم من أن يكون محتاجًا إلى شيء كالصفات وكالعقول على رأي الحكماء، أو لم يكن محتاجًا إلى شيء أصلاً كالقديم الذاتي الذي هو الواجب تعالى شأنه.

(قوله: موجبًا بالذات) أي: في أفعاله وصدور الموجودات عنه، وإلا فهو سبحانه موجب في صفاته على الرأي الأظهر.

* قال شجاع الدين: **(قوله: وقد يجاب أيضًا... إلخ)** أي: لا نسلم أن في إثبات الصفات القول بالقدماء؛ لجواز أن يكون القديم هو الأزلي القائم بنفسه، ولا تكون الصفات قدماء؛ لعدم قيامها بأنفسها.

(قوله: هو الأزلي القائم بنفسه) والقديم بهذا المعنى لا يصدق على صفاته تعالى؛ لكونها قائمة بذاته تعالى، فلا يلزم من إثبات الصفات القول بتعدد القدماء.

(قوله: ولو سلم... إلخ) أي: سلمنا أن في إثبات الصفات القول بالقدماء، لكن لا نسلم أن القول بتعدد القدماء مطلقًا كفر، بل الكفر تعدد القدماء بالذات؛ بمعنى: إنها غير محتاجة في وجودها إلى الغير.

(قوله: تعدد القدماء بالذات) بمعنى: عدم المسبوقية بالغير، وقدم الصفات زماني بمعنى: عدم المسبوقية بالعدم.

(قوله: لا يوافق... إلخ) فيه أنه لا مذهب للمانع من حيث إنه مانع، ويجوز أن يكون منعه مخالفًا لمذهبه.

(قوله: مذهب المتكلمين) لأن القديم عندهم هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقًا بعدم سواء كان قائمًا بنفسه كذاته أو بالغير كصفاته تعالى، وأيضًا لا يقولون بالقديم بالذات، بل القديم عندهم هو القديم بالزمان.

* **قال الشارح:** [وأما في نفسها فهي ممكنة، **ولا استحالة في قدم** الممكن إذا كان قائمًا بذات القديم، واجبًا له غير منفصل عنه، **فليس كل قديم** إلهًا حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة، لكن ينبغي أن يقال: **الله تعالى** قديم بصفاته، **ولا يطلق القول بالقدماء؛ لئلا يذهب الوهم إلى أن كلاً منها** قائم بذاته، **موصوف بصفات الألوهية ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات، والكرامية إلى نفي قدمها، والأشاعرة إلى نفي غيريتها وعينيتها**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: إلى نفي الصفات[1] أما الفلاسفة:** فلئلا يلزم كون الواحد الحقيقي قابلاً وفاعلاً، إن قلنا بصدور الصفات عن الذات واستكماله، وانفعاله من الغير، والاحتياج إليه في الصفات الحقيقية إن صدر عن الغير مع لزوم التسلسل أو تعدد الواجب[2].

وأما المعتزلة: فلئلا يلزم تعدد القدماء إن كانت قديمة، وكون الواجب محل الحوادث إن كانت حادثة.

(قوله: والكرامية إلى نفي قدمها) لأنها لا تتصور بدون المتعلق[3]

---

(١) يعني: ذهب الفلاسفة إلى نفي الصفات؛ لئلا يلزم المحذورات المذكورة.

(٢) وما قالوا: إن الإيجاب نقص بالنسبة إلى غير الصفات من مصنوعاته، وأما بالقياس إلى صفاته فكمال، فأنت خبير بأن دعوى أن الإيجاب في الصفات كمال، وفي غيرها نقصان مشكل، وتحكم بحت من قبيل التخصيص في الأحكام العقلية.

(٣) فيه: إن هذا لا يتم في البعض كالحياة.

والمتعلق حادث، فالتزموا حدوثها، وجوزوا كونه تعالى محل الحوادث.

(قوله: والأشاعرة إلى نفي غيريتها.... إلخ) أي: قدماء الأشاعرة إلى نفي غيرتها وعينيتها؛ لئلا يلزم تعدد القدماء.

وأما المتأخرون منهم: فذهبوا إلى مغايرتها للذات وإمكانها، ومنعوا بطلان تعدد القدماء مطلقًا، واستلزام الإمكان الحدوث(١)، والتزموا صدورها عن الذات بالإيجاب(٢)، وخصصوا كون علة الاحتياج الحدوث، وكون الإيجاب نقصًا بما سوى الصفات، وفيه ما لا يخفى على المتأمل الذكي.

* قال العصام: **(قوله: ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات... إلخ)** لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكثر القدماء دون الفلاسفة، فإنه لا صعوبة له عندهم لذلك، بل وجه الصعوبة أنه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب فاعلاً وقابلاً معًا، وهو باطل عندهم، ونوقش في نفي الكرامية قدم الصفات بأنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام، وفسروه بالقدرة على التكلم، والمشهور أنهم قالوا بحدوث الكلام.

* قال الكفوي: **(قوله: عندهم لذلك)** أي: لتكثر القدماء، فإنهم يجوزون تكثر القدماء.

(قوله: بل وجه الصعوبة) أي: عمدهم.

* قال ولي الدين: **(قوله: ونوقش... إلخ)** المناقش المحشي الخيالي، وإنما عبر عنه بالمناقشة بناء على الجواب الذي أشار إليه بقوله: «والمشهور... إلخ»، وفيه أن المناقشة إنما تدفع لو كان القول بحدوث المشيئة مشهورًا أيضًا ولم يتعرض له.

* قال الخيالي: **(قوله: وأما في نفسها)** فهي ممكنة قد سبق ما فيه من

---

(١) أي: منع المتأخرين استلزام الإمكان الحدوث.

(٢) أي: الذات فاعل بالإيجاب في حق الصفات لا فاعل مختار.

أنه يخالف ما اشتهر بينهم من أن كل ممكن محدث؛ أي: مسبوق بالعدم.

(قوله: والكرامية إلى نفي قدمها) يرد عليه أنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام، وفسروه بالقدرة على التكلم، فالتفريع المذكور غير ظاهر.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: قد سبق ما فيه)** أي: قد سبق في الشرح أن القول بإمكان الصفات ينافي قولهم: إن كل ممكن حادث؛ بمعنى أنه مسبوق بالعدم.

ولا يخفى عليك أن القول بمخالفة هذه الكلية أهون من القول بعدم إمكانها؛ لأنه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية، ولذا خصصه المحققون بأن كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث، وفي عبارة الشارح إشعار بذلك حيث قال: ولا استحالة في قدم الممكن... إلخ.

(قوله: بقدم المشيئة) قالوا: إن المشيئة صفة واحدة أزلية يتناول جميع ما شاء الله تعالى لها من حيث إنها تحدث، والإرادة حادثة متعددة بتعدد المراد. كذا في «شرح المقاصد».

(قوله: وفسروه بالقدرة على التكلم) قالوا: التكلم المنتظم من الحروف المسموعة حادث، ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى، وأنه قول الله لا كلامه تعالى، وإنما كلامه قدرته على التكلم، وهو قديم.

وقوله: «حادث غير محدث» وفرقوا بينهما بأن كل ما له ابتداء إن كان قائمًا بذاته، فهو حادث بالقدرة غير محدث، وإن كان مباينًا للذات، فهو محدث بقوله: «كن لا بالقدرة». كذا في «شرح المقاصد».

(قوله: فالتفريع المذكور... إلخ) أي: المذكور بقوله: ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية إلى نفي قدم الصفات غير ظاهر؛ إذ لو كان ذهابهم إلى نفي القدم، لصعوبة المقام لوجب نفي قدم الصفات مطلقًا؛ لأن الصعوبة في إثبات البعض أيضًا باقٍ، فعلم أن نفيهم قدمها ليس لصعوبة هذا المقام، بل لأمر آخر، وللفاضل المحشي والجلبي في تصحيح التفريع كلام لا ترضى بسماعه الآذان الكريمة.

* قال بعض المحققين: (**قوله: إشعار بذلك**) أي: بتخصيص القول المذكور حيث أخرج عن حكم الحدوث الممكن الواجب لذات الواجب؛ أي: الغير المسبوق بالقصد والاختيار، فيفهم منه أن الممكن المحكوم عليه بالحدوث الممكن المسبوق بالقصد، والاختيار لا مطلق الممكن لكن لا يتم هذا التخصيص عند من يجوز أن يسبق القصد والاختيار على الممكن سبقًا ذاتيًا فقط، فعنده لا بدَّ من زيادة في التخصيص على هذا القدر.

(**قوله: وللفاضل المحشي والجلبي... إلخ**) أسد جواب هنا أن الصعوبة في كلام الشارح ليست منحصرة في الوجه الذي اعترض به المعتزلة على الأشاعرة، بل تشمل كل ما ورد على القول بالصفات، فليتدبر.

* قال أحمد بن خضر: (**قوله: وفسروه بالقدرة على التكلم**) قالوا: إن المنتظم من الحروف المسموعة حادث، ومع حدوثه قائم بذاته تعالى، وإنه قول الله تعالى لا كلامه، وإنما كلامه قدرته على التكلم، وهو قديم وقولهم حادث لا محدث، وفرقوا بينهما بأن كل ما له ابتداء إن كان قديمًا قائمًا بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث، وإن كان مباينًا للذات فهو محدث بقوله تعالى: «كُن» لا بالقدرة. كذا في «شرح المقاصد».

* قال شجاع الدين: (**قوله: من أنه**) أي: كون الصفات ممكنة.

(**قوله: قالوا بقدم المشيئة... إلخ**) كما سيصرح به الشارح ﷺ في بحث الإرادة.

(**قوله: فالتفريع**) المذكور، وهو قول الشارح: «ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية إلى قدم الصفات».

*** قال الشارح: [فإن قيل: هذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين، وفي الحقيقة جمع بينهما لأن نفي الغيرية صريحًا، مثل إثبات العينية ضمنًا، وإثباتها مع نفي العينية صريحًا، جمع بين النقيضين، وكذا نفي العينية صريحًا، جمع بينهما؛ لأن المفهوم من الشيء إن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره، وإلا فهو عينه، ولا يتصور بينهما واسطة].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: فإن قيل.... إلخ**) حاصله: إن

الغيرية سلب العينية فرفعهما معًا[١] رفع النقيضين[٢]، وذلك ظاهر وجمعهما حقيقة يستلزم رفع كل واحد من النقيضين ثبوت الآخر.

وحاصل الجواب: منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية أو مساوية له، بل هي أخص منه، فلا يلزم ارتفاع النقيضين، ولا ما يلازمه من اجتماعهما.

❊ قال العصام: **(قوله: فإن قيل: هذا في الظاهر رفع للنقيضين، وفي الحقيقة جمع بينهما)** يمكن بيانه من وجهين:

أحدهما: أن الغير نقيض العين كما بيَّنه، فسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان نقيضًا بمعنى السلب أو بمعنى العدول، وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها.

وثانيهما: إن سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم العدول وثبوت ذلك السلب، وكذا سلب الغير يستلزم ثبوته، وهو سلب سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو، لكن في كون قوله: «وهي لا هو ولا غيره» في الظاهر رفع النقيضين نظر، إنما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر، أما لو كانت معدولة؛ لأن الظاهر من لا هو ولا غيره العدول، كما أن الظاهر من اللا كاتب العدول، بل كانت بحسب الظاهر جمع النقيضين، وهو لا هو ولا غيره؛ لأن «لا غيره» في معنى «لا لا هو»، وفي الحقيقة رفعهما.

وقوله: «**لأن المفهوم من الشيء إن لم يكن هو المفهوم من الآخر**» الظاهر فيه؛ لأن الشيء إن لم يكن هو الآخر فهو غيره، وإلا فهو عينه، والجمع بين النقيضين مع استحالته يستلزم تعدد عين الواجب وتعدد غيره من القدماء.

❊ قال الكفوي: **(قوله: يستلزم ثبوته)** أي: ثبوت سلب الغير.

(قوله: وهو) أي: سلب الغير.

---

(١) فيه: إن رفعهما معًا محال، فجاز أن يستلزم محالاً آخر وهو الاجتماع.

(٢) قوله: «رفع النقيضين» لا يقال: التناقض ها هنا بمعنى التباعد، ورفع النقيضين بهذا المعنى غير ممتنع، فإن زيدًا المعدوم ليس كاتبًا ولا لا كاتبًا؛ لأنا نقول: ارتفاع النقيضين مطلقًا عن المحل الموجود محال بلا تردد... «بحر آبادي».

(قوله: كذلك لو كانت) التأنيث باعتبار القضية.

* **قال الشارح:** [قلنا: قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصوَّر وجود أحدهما مع عدم الآخر؛ أي: يمكن الانفكاك بينهما، والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلاً، فلا يكونان نقيضين، بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر، ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل، والصفة مع الذات، وبعض الصفات مع البعض].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وقد فسروا)** أي: مشايخ الأشاعرة.

(قوله: بكون الموجودين) فيه تسامح[1] كما لا يخفى.

(قوله: بحيث يقدر ويتصور) مشعر بأن الانفكاك باعتبار التصور والتعقل، ولو بالفرض وإن كان محالاً، وبأن الانفكاك من جانب واحد كافٍ في الغيرية، فبطل الجمع وإن صحَّ المنع، ولعل هذا منشأ التفسير بقوله: «أي يمكن» وفيه تأمل.

(قوله: أي: يمكن الانفكاك بينهما[2]) من الجانبين، وهو معتبر في الغيرين عندهم كذا في «شرح المواقف» هذا هو المنقول عن الشيخ، واعترض عليه بالجسمين القديمين؛ لعدم صحة الانفكاك بينهما، إذ العدم ينافي القديم فغيروا التعريف، وزادوا قيدًا في التعريف، فقالوا: في عدم أو في حيز.

وفيه: إن النقض بالمثال المذكور إنما يتجه لو أريد بالإمكان المذكور في التعريف الإمكان الوقوعي دون الذاتي؛ إذ القدم ينافي الوقوعي دون الذاتي مع أن التقييد بما زيد لا يقلع مادة النقض بالمرة، وإليه أشار الفاضل المحشي حيث قال: فلا نقض بالجسمين القديمين. كذا قيل، لكن يرد الإلهان المفروضان نقضًا. تمَّ كلامه.

وأنت تعلم أن الأولى إيراد النقض بالمجردين القديمين كالعقول

---

(١) لأن الغيرية وصف أحدهما لا كليهما بخلاف التغاير فإنه وصف لكليهما، والمعنى كون كل من الموجودين، وهو أن الغيرية صفة لواحد من الموجودين، فتفسيرها بكون الموجودين مسامحة كما لا يخفى.

(٢) أي: تعريف الغيرين بأنهما موجود إن يصح انتفاء أحدهما مع وجود الآخر.

والنقوض على ما يقول به الفلاسفة؛ إذ مادة النقض وإن لم يجب أن يكون واقعًا بالفعل لكنه يجب أن يكون ممكنًا؛ لأن الفساد الناشئ من فرض المحال لو كان سببًا لفساد التعريف لارتفع الأمان عن التعريفات، تأمل.

(قوله: بلا تفاوت أصلاً) ولو بالاعتبار كالإجمال والتفصيل؛ إذ لا قائل بالعينية بين الحد والمحدود.

* قال العصام: **(قوله: قلنا: قد فسروا الغيرية... إلخ)** وليس هذا التفسير مبنيًا على اصطلاح منهم، بل لادعائهم أنه مقتضى اللغة والعرف؛ إذ يقال: «ليس في الدار غير زيد» مع أنه ذو يد وقدرة، ورد بأن المراد بالغير هاهنا فرد آخر من نوعه والألزم ألا يغايره ثوبه، بل أمتعة البيت، وبأن القدرة غير زيد اتفاقًا؛ لأن العرض غير المحل اتفاقًا كما سيجيء.

* قال الكفوي: **(قوله: بأن المراد بالغير... إلخ)** قال الدباغي: فيه أنه يستلزم ألا يصدق هذا الكلام إذا لم يكن في الدار شيء من الأمتعة ولا عليه شيء من الثياب، بل كان عاريًا، وأخرج قولنا: «ما في الدار غير زيد» مخرج الجواب عمن يسأل: هل في الدار شيء غير زيد؟ أو عن سؤال من يسأل: هل في الدار شيء؟ فكان معناه حينئذٍ: ما في الدار شيء غير إنسان؛ لأنه لو كان يد زيد وسائر أعضائه وكذا صفاته غيره لما صدق هذا الكلام في معرض الجواب مع أنه صادق لا محالة، فعلم أن العرف واللغة بل الشرع لا تعد الصفات والأجزاء غيرًا، هذا هو التحقيق الحقيق بالقبول. انتهى.

أقول: فيه نظر؛ فإن المراد بقية السؤال ما في الدار شيء غير زيد وأعضائه وصفاته، فإن زيدًا في أمثال هذا المقام إنما يطلق بحسب العرف على زيد مأخوذًا مع جميع أعضائه وصفاته، ولا شك في صدق هذا الكلام بهذا المرام ومطابقته السؤال.

(قوله: كما سيجيء) أي: في الشرح عند قوله: «وفيه نظر».

* قال ولي الدين: **(قوله: كما سيجيء)** أي: في الشرح عند قوله: «وفيه نظر».

* قال الخيالي: **(قوله: قد فسروا الغيرية بكون الموجودين... إلخ)**

قالوا: يقال في العرف واللغة: ما في الدار غير زيد، مع أنه ذو يد وقدرة، وأجيب بأن المراد بالغير هاهنا: فرد آخر من نوعه، وإلا لزم ألا يغايره ثوبه.

(قوله: أي: يمكن) الانفكاك بينهما سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز، فلا نقض بالجسمين القديمين، كذا قيل، لكن يرد الإلهان المفروضان نقضًا، فليتأمل.

❊ قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: قالوا... إلخ)** أي: بينوا صحة التفسير المذكور بأنه مأخوذ من العرف واللغة؛ لأنك إذا قلت: «ما في الدار غير زيد» فقد صدقت، إذا لم يكن فيهما شخص آخر مع أنه ذو يد وقدرة، فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبًا.

وحاصل الجواب: إن المراد بالغير في قولنا: «غير زيد» غيره من أفراد الإنسان، وإلا لزم ألا يغاير زيد ثوبه وأمتعة الدار، وهو باطل قطعًا.

(قوله: سواء كان بحسب الوجود..إلخ) إشارة إلى بيان وجه تفسير الشارح قوله: «بحيث يتصور وجود أحدهما... إلخ» بقوله: «أي: يمكن الانفكاك بينهما» يعني: إنما فسره به إشارة إلى أن إمكان الانفكاك أعم من أن يكون بحسب الوجود، بأن يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أو بحسب الحيز بأن يتحيز.

أحدهما: في حيز لم يتحيز.

الآخر: فيه لا ما يوهمه قوله: «يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر» من اختصاص إمكان الانفكاك بحسب الوجود.

(قوله: فلا نقض... إلخ) لأنه وإن لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود؛ لكونهما قديمين والعدم ينافي القدم على ما مرَّ لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز، ضرورة أنهما لو وجدا لكانا متحيزين بحيزين.

قال بعض الفضلاء: هذا النقض إنما يرد لو أريد بالإمكان الإمكان الوقوعي دون الذاتي؛ إذ العدم ينافي الإمكان الوقوعي لا الذاتي. انتهى كلامه.

أقول: لو أريد بالإمكان الإمكان الذاتي لزم أن يكون الصفات غير

الذات؛ لأنه يمكن أن يتصور وجود الذات مع عدمها بالإمكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق، ولو أريد بالإمكان إمكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض؛ لإمكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة.

(قوله: لكن يرد الإلهان المفروضان) وكذا المجرد أن المفروضان كالعقول والنفوس اللتين أثبتهما الفلاسفة؛ لأنه لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين، ولا في الحيز لعدم تحيزهما.

(قوله: فليتأمل) وجه التأمل أن المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقضان المذكوران مندفعان لعدم تحققهما، ومادة النقض تجب أن تكون متحققة؛ لأن الناقض مدعٍ لا بد له من إثبات مادة النقض، ولا يكفيه مجرد فرض الإله.

وما قاله الفاضل المحشي من أن النقض إنما يرد بالممكن لا بالممتنع، ولا شك أن تعدد الإله ممتنع، فلا يرد النقض بالإلهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين، فإنهما ممكنان نظرًا إلى ذاتهما فليس بشيء؛ لأنه على تقدير تسليم كفاية إمكان مادة النقض لا فرق في الإلهين، والجسمين القديمين في أن وجود كل منهما ممتنع بالنظر إلى الدليل عند المتكلمين، وممكن بالنظر إلى ذاتيهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى.

* قال بعض المحققين: **(قوله: إشارة إلى أن إمكان الانفكاك أعم)** فعلى هذا معنى تصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، وجود أحدهما في نفسه مع عدم الآخر في نفسه، أو وجود أحدهما في حيز مع عدم الآخر فيه، ولا يخفى ما فيه من البعد عن الفهم، فالأظهر أن يغير التفسير المذكور إلى أن الغيرين موجودان جاز انفكاكهما في حيز أو عدم كما ذكره بعضهم؛ لأن تفسيرهم بعيد عن إرادة التعميم.

(قوله: على ما مرَّ) في مبحث حدوث الأعراض، وفيه إشارة إلى أن ذلك غير تام على ما مرَّ أيضًا من أنه يجوز أن يكون وجود القديم متوقفًا على عدم أمر مانع، فيحدث ذلك الأمر المانع من وجود ذلك القديم، فينتفي وينعدم ذلك

القديم، فهذا جواب آخر عن النقص المذكور؛ لأنه حينئذٍ يمكن الانفكاك بين الجسمين القديمين بحسب الوجود.

(قوله: لعدم تحققهما) أي: عدم تحقق مادتهما؛ أعني: الجسمين القديمين والإلهين المفروضين.

(قوله: على تقدير تسليم كفاية إمكان مادة النقض) وعدم اشتراط تحققها، وفي هذا إشارة إلى أن ذلك التسليم أيضًا مختل لاتفاق العلماء على اشتراط تحقق مادة النقض، ولا يكفي مجرد إمكانها.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: بحسب الوجود أو بحسب الحيز)** لما ورد النقض على التعريف بأنه لو وجد جسمان قديمان لزم عدم تغايرهما؛ لعدم صحة الانفكاك بينهما وجودًا بناء على أن المتبادر من صحة الانفكاك بينهما وجودًا هي صحة الانفكاك وجودًا، وإن كان أعم في نفسه صرح بأن المراد بالتعريف المعنى العام لا صحة الانفكاك بحسب الوجود فقط، فلا نقض بالجسمين القديمين المفروضين.

وقيل: إن ترك التقييد بأحد الشيئين بهما ليس تقيدًا بأحدهما معينًا، بل هو إطلاق وتعميم يؤدي مؤدى التقييد بالمهم، فلهذا لم يلتفت الشارح إلى اعتبار ذلك القيد، ويرد عليه تبادر قيد الوجود، تأمل.

(قوله: لكن يرد الإلهان المفروضان) ويرد القديمان المجردان أيضًا كالعقول والنفوس الناطقة على ما تقول به الفلاسفة، فإن قيل: هي عندهم غير موجودة، والنقض على التعريفات إنما هو بالمحققات دون المفروضات.

قلنا: الجسم القديم أيضًا غير موجود.

وقيل: المراد بإمكان الانفكاك: إمكانه بحسب الوجود على ما هو المتبادر، ويدل عليه أيضًا قوله فيما سيأتي؛ إذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع، والنقض بالجسمين القديمين مندفع بأنهما غير متحققين، ومادة النقض لا بد أن تكون في المحققات لا في المفروضات على ما مرَّ، وهذا هو وجه الأمر بالتأمل.

وقال في «شرح المقاصد»: الغيران هما اللذان يمكن انفكاك أحدهما عن

الآخر بمكان أو زمان أو بوجود وعدم، أو هما ذاتان ليست أحدهما الأخرى.

* قال المرعشي: **(قوله: وقيل: إن ترك التقييد... إلخ)** حاصله: إنه لا مجال للتوهم والاعتراض حتى يحتاج إلى الجواب.

(قوله: ويرد عليه تبادر قيد الوجود) حاصله: إن للتوهم مجالاً لتبادر قيد الوجود.

(قوله: تأمل) لعل وجهه منع تبادر قيد الوجود؛ لأن الانفكاك مد الاتصال وهو ظاهر في الاتصال المكاني، ألا ترى أنك إذا قلت: هذا يتصل بهذا، لا يتبادر منه إلا أن أحدهما قارن الآخر بحيث تتداخل سطوحهما.

(قوله: الجسم القديم أيضًا غير موجود) حاصله: إن النقض بالمجردات إلزامي، إذا سلم ورود النقض بالجسمين وتكلف في دفعه بالتعميم مع أنهما ليسا بمتحققين، فلزم له دفع النقض بالمجردات بمثل ما دفع به الجسمان أو السكوت وقبول الإلزام.

(قوله: وقال في «شرح المقاصد» الغيران... إلخ) المراد من نقله رد قول القائل بأن المراد بإمكان الانفكاك إمكانه بحسب الوجود.

* قال شجاع الدين: **(قوله: قالوا: يقال... إلخ)** أي: استدل الأشاعرة على أن الغيرية عبارة عن كون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع الآخر؛ أي: مكن الانفكاك بينهما بأنه يقال في العرف واللغة: «ما في الدار غير زيد» مع أن في الدار زيدًا وعلمه وقدرته، فتعين أن معنى «ما في الدار غير زيد» في العرف واللغة: هو أنه شيء يمكن الانفكاك بينه وبين زيد.

(قوله: بأن المراد بالغير... إلخ) أي: لا بد أن يكون المراد بالغير في قولهم: «ما في الدار غير زيد» فردًا آخر من الإنسان.

(قوله: وإلا يلزم... إلخ) أي: وإن لم يكن المراد بالغير فردًا آخر، بل أريد به ما يمكن انفكاكه عن زيد لم يصح نفيه، وإلا يلزم ألا يغاير زيد ثوبه، وهو باطل للقطع بالمغايرة بين زيد وثوبه.

(قوله: فلا نقض... إلخ) أي: لو قيل في تعريف الغيرية: إنها موجودة؛ أي: يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود بأن يكون أحدهما موجودًا والآخر

معدومًا ينتقض تعريف الغيرية بالجسمين القديمين؛ أي: لا يصدق التعريف عليهما بعدم الانفكاك بينهما في الوجود مع أنهما غيران، فلا يكون جامعًا، وإذا زيد في التعريف قيد آخر وهو أو بحسب الحيز يدخل الجسمان القديمان في التعريف؛ لانفكاك كل منهما عن الآخر في الحيز؛ إذ لكل منهما حيز مغاير لحيز الآخر يرد عليه أنه لم يثبت وجود الجسمين.

(قوله: القديمين) بل هما مفروضان، ولا ينتقض التعريف بالمفروضات، بل بالأمور المحققة المخلة بالطرد والعكس، فلا حاجة إلى زيادة قيد آخر في التعريف للاحتراز عنهما.

(قوله: لكن يرد الإلهان... إلخ) لعدم الانفكاك بينهما في الوجود وهو ظاهر، ولا في الحيز؛ إذ الانفكاك بينهما في الحيز أن يكون لكل منهما حيز غير حيز الآخر، ولا حيز للإله، فلا يصدق عليهما تعريف الغيرين مع أنهما غيران جزمًا، ويرد عليه ما ذكرنا من أنه لا نقض بالمفروضات، فتدبر.

* **قال الشارح**: **[فإن ذات الله تعالى وصفاته أزلية، والعدم على الأزلي محال، والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها، وبقاؤها بدونه؛ إذ هو منها، فعدمها عدمه، ووجودها وجوده، بخلاف الصفات المحدثة، فإن قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور، فتكون غير الذات، كذا ذكره المشايخ، وفيه نظر؛ لأنهم إن أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع، والعرض مع المحل؛ إذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع؛ لاستحالة عدمه، ولا وجود العرض كالسواد مثلاً بدون المحل، وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقًا]**.

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فعدمها عدمه ووجودها وجوده)** لعله أراد به أن ليس للعشرة وجود زائد على وجود وحداتها التي هي جزؤها، فوجودها نفس وجود آحادها وعدمها عدمها.

وقد يقال: إن مبناه على أن رفع الجزء عين رفع الكل كما هو مشهور، وصرح به ـ قُدس سره ـ في مواضع، فإذا كان رفعه عين رفعه لزم أن يكون وجوده عين وجوده.

وفيه قيل: إن حقيقة العشرة بعينها حقيقة الوحدة المعتبرة عشر مرات، ومن البيِّن أن التعدد بحسب الاعتبار لا يوجب تعدد الوجود حقيقة، فإذًا وجودها وجوده، وغاية ما لزم اعتبار الشيء الواحد جزء من الشيء مرارًا، وذلك جائز.

وفيه: إنه يلزم أن يكون جميع مراتب الأعداد حقيقة واحدة، مع أنهم صرحوا بأن مراتب الأعداد أنواع مختلفة، تأمل.

(قوله: بخلاف الصفات المحدثة) كأنه قيل: فلتكن الصفات المحدثة مثل الصفات القديمة، فأجاب بقوله: «بخلاف الصفات».

نقل عن الشيخ أنه قال: من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود، ومنها: ما هو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف، ومنها: ما هو ليس عينه ولا غيره كالصفات النفسانية الممتنعة الانفكاك، لكن هذا ليس أمرًا عائدًا إلى الاصطلاح والتسمية على ما ذهب إليه بعضهم بل هو بحث معنوي قد قصدوا إثباته بالدلائل.

والمشهور من أدلتهم أنك إذا قلت: ليس لفلان علي غير عشرة يحكم عليك بلزوم أجزائها من الأعداد المندرجة تحتها، وأيضًا يقولون: «ما في الدار غير زيد» مع أن صفاته فيها أيضًا، وأنت خبير بأن هذا الاستدلال لو تمَّ لدلَّ على أن كل صفة قديمة كانت أو حادثة، لازمة أو مفارقة ليست غير موصوفها.

(قوله: انتقض بالعالم مع الصانع[1]) إذ يجوز أن ينفك الصانع في الوجود عن العالم من غير عكس.

قيل: إذا انفك الصانع في الوجود عن العالم لزم انفكاك العالم في الوجود عن الصانع؛ إذ الانفكاك نسبة لا يتصور انفكاك أحد الجانبين عن الآخر بدون انفكاك الآخر عنه.

---

(١) إذ الصانع مع العالم حينئذ لا بد أن يكون مندرجًا في أحد الحدين، بأن يكون الانفكاك بينهما إما في الوجود فقط أو في الحيز فاتجه الإشكال؛ إذ انفكاك أحدهما عن الآخر في الوجود والآخر في الحيز لا يكفى في الاندراج في أحد الحدين.

وأجيب بأن الانفكاك إذا نسب إلى أحد الجانبين في شيء لا بد أن يكون منشأ الانفكاك اتصاف الجانب الآخر، بنقيض ما اتصف به الجانب الموافق له كما أن عروض العدم للعالم منشأ انفكاك الصانع عنه في الوجود، ولما استحال العدم على الصانع لم يتصور انفكاك العالم عن الصانع في الوجود، وكذا الحال في الجزء والكل.

قال الفاضل المحشي: قد عرفت أن المراد بالانفكاك ما يعم الانفكاك في الوجود أو في الحيز، فلا نقض بالعالم مع الصانع؛ إذ يجوز أن ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع، نعم يرد الإشكال على من قال: الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم أو حيز. تمَّ كلامه.

وردَّ بأن هذا لا يستقيم على ما هو المقرر عندهم من أن كلمة، أو في التعريفات للتقسيم دون الترديد[1].

وحاصله: إن[2] المراد بأو أن قسمًا من المحدود حده كذا، وقسمًا آخر حده كذا، فالمعنى حينئذٍ أن قسمًا من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود، وقسمًا آخر منهما حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الحيز، فيرد الإشكال[3] على ما ارتضاه ذلك الفاضل، كما يرد على من قال: الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم أو حيز، فأخذ الوجود بدل العدم مما لا يجديه نفعًا؛ إذ مآلهما واحد، إذ الانفصال باعتبار أفراد المتغايرين دون ما يعم طرفي المتغايرين، وفيه ما لا يخفى على المتأمل الفطن.

* قال العصام: **(قوله: فإن ذات الله تعالى وصفاته أزلية، والعدم على الأزلي محال)** هذا البيان يستدعي ألا يكون شيء من القديمين متغايرين، فلا

---

(١) إذ لا يصدق شيء من القسمين والحدين على الصانع مع العالم مع أنهما من أفراد أحد المحدودين، وصدق كل واحد من الجزئين على واحد منهما لا يجديه نفعًا، تأمل.

(٢) حاصله أن ها هنا محدودان وحدان، وإن حد أحدهما هذا وحد الآخر ذاك.

(٣) إذ الترديد متعلق بالانفكاك الذي هو حال أحد المتغايرين بالقياس إلى الآخر دون حال المتغايرين معًا، فلا يكون الترديد بين أحوال أفراد المحدود، فلا يكون التقسيم للمحدود، تأمل.

تكون الأفلاك مع قدمها متغايرة ولا العقول، وزيد لدفع المثال الأول أن المراد إمكان الانفكاك بحسب الوجود أو الحيز.

وفيه أنه لو كان كذلك لم يقتصروا في الاستدلال على ما ذكروا، بل كانوا متعرضين؛ لأن الذات والصفات لا يمكن انفكاكهما في الحيز لامتناع الحيز عليهما، ويعتذر بأنه ترك التعرض لظهوره، ثم نقول: لو تم ما ذكره لزم ألا يمتنع تعدد القدماء؛ إذ لا تكون القدماء متغايرة، فالوجه أن يقال: فإن ذات الله تقتضي صفاته، ويمتنع انفكاك كل من المقتضى والمقتضي عن الآخر، وكذا يمتنع انفكاك كل من أمرين آخرين يقتضيهما أمر واحد عن الآخر.

(قوله: والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه؛ إذ هو منها) أي: بعض منها **(فعدمها عدمه)** أي: عدم العشرة عين عدم الواحد منها إما في ضمن واحد ما أي واحد كان، وإما في ضمن جميع الآحاد إلى غير ذلك، لكن وجودها وجوده لا مطلقًا، بل في ضمن جميع الآحاد؛ لأن وجود الكل وجودات الأجزاء كلها لا وجود جزء منها.

ومن البيِّن أن المراد بوجود العشرة والواحد: التحقق في نفس الأمر، بمعنى أن يكون نفس الأمر ظرفًا لنفس الواحد والعشرة لا لوجودهما؛ لأنهما ليسا بموجودين.

وفي قوله: «**فإن قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور**» لا يقال، فيه بحث من وجهين:

أحدهما: إنه إن أراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة فبطلانه بيِّن، وإن أراد قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجزء والصفات المحدثة في ذلك.

وثانيهما: إن هذا لا يتم في الصفات المحدثة اللازمة للذات؛ لأنا نقول: المراد إمكان قيام الذات بدون الصفة نظرًا إلى ذاته، وهذا ممكن في الصفات المحدثة اللازمة، وإن أورد أنه كذلك الصفات القديمة، والجزء بالنظر إلى الكل فهو بعينه ما ذكره الشارح على أن الصفة اللازمة المحدثة لا تتحقق عند الأشعري؛ إذ الأعراض لا تبقى زمانين.

(**قوله: لأنهم إن أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين... إلخ**) لا يقال: الترديد قبيح؛ لأنه تقرر من قوله: «بخلاف الصفة المحدثة» فإن قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور، فيكون غير الذات أن المراد الاكتفاء بجانب واحد؛ لأنا نقول: كلامه متماثل؛ لأن قوله: «والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها، وبقاؤها بدونه» يدل على أنه لا يكفي امتناع الانفكاك من جانب واحد فيحسن الترديد.

* قال الكفوي: (**قوله: هذا البيان يستدعي... إلخ**) قال صاحب «بحر الأفكار»: هذا إنما يرد لو أريد بالإمكان الإمكان الوقوعي دون الذاتي؛ إذ القدم ينافي الإمكان الوقوعي لا الذاتي، ورد السيالكوتي بأنه لا يصح إرادة الإمكان الذاتي وإلا لزم أن تكون الصفات غير الذات؛ لأنه يمكن أن يتصور وجود الذات مع عدمها بالإمكان الذاتي؛ لكونها ممكنة على ما هو الحق، ولو أريد إمكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض؛ لإمكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة.

(**قوله: وزيد لدفع... إلخ**) الزائد هو المحشي صلاح الدين.

(**قوله: فعدمها عدمه**) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة، فالمراد أن عدم العشرة مستلزم لعدم الواحد الذي هو جزؤها، ووجودها أيضًا مستلزم لوجود الواحد الذي هو جزؤها، وليس المراد: إن عدم العشرة عين عدم الواحد، وإن وجودها عين وجوده، وإلا فلا يتفرع على ما قبله كما لا يخفى.

وقيل: وإلا فيرد عليه أن تخالف الوجودين والعدمين ظاهر. انتهى.

ولعل قول المحشي: في ضمن جميع الآحاد في الموضعين مبني على ذلك، وإلا فكون عدم العشرة عين عدم الواحد منها في ضمن عدم جميع الآحاد، وكذا كون وجودها عين وجود الواحد في ضمن وجود جميع الآحاد مما لا يقبله العقل، على أنه يرد على الثاني أن قوله: «لأن وجود الكل... إلخ» لا يستلزمه، بل يستلزم خلافه قطعًا.

(قوله: إلى غير ذلك) كأن يكون في اثنين منها أو في ثلاثة، إلى غير ذلك.

(قوله: وفي قوله: فإن قيام) الظاهر ترك في قوله: «فبطلانه بيِّن» أي: بطلان قوله: «إن قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور بين لا سترة فيه» فلا تصح تلك الإرادة.

(قوله: فلا مخالفة... إلخ) أي: لا مخالفة بينهما في استحالة البقاء بدون البقاء، واتحاد العدم والوجود، فلا يصح قوله: «بخلاف الصفات المحدثة».

(قوله: إن هذا) أي: كون قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصورًا لا يتم في الصفات المحدثة اللازمة، وإلا لزم أن ترتفع الملازمة بينهما، فلا يصح قوله: «فإن قيام الذات... إلخ» على إطلاقه.

(قوله: نظرًا إلى ذاته) أي: إلى ذات الذات.

(قوله: وهذا ممكن في الصفات المحدثة اللازمة) أي: فيتم ما ذكر في الصفات المحدثة اللازمة، ولم يبطل قولنا: «قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة متصور» فيندفع البحثان المذكوران، أما الثاني فظاهر، وأما الأول فباختيار الشق الأول من الترديد ومنع بطلانه.

(قوله: وإن أورد) أي: على الجواب المذكور بقولنا: لأنا نقول: إنه كذلك الصفات القديمة، فإن قيام الذات بدون الصفات القديمة متصور بالنظر إلى ذاته، وكذلك الجزء بالنظر إلى الكل؛ فإن قيام الجزء بدون الكل متصور بالنظر إلى ذات الجزء، فلا يصح أن يكون المراد هو الإمكان الذاتي، فهو - أي: هذا الإيراد - بعينه ما ذكره الشارح بقوله: «لزمت المغايرة بين الجزء والكل» وكذا بين الصفات والصفة؛ للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل، والذات بدون الصفة، فلا وجه لإيراده هاهنا، فافهم.

(قوله: على أن الصفة... إلخ) أي: لو سلم أن المراد ليس الإمكان الذاتي بناء على هذا الإيراد، بل المراد هو الإمكان الوقوعي، فنقول: إن الصفة اللازمة المحدثة لا تتحقق عند الأشعري، فلا يرد النقض بها رأسا

إن حمل[1] الكلام على رأيه؛ إذ مادة النقض لا بد وأن تكون من المحققات.

* قال ولي الدين: (**قوله: وزيد... إلخ**) والذي زاده هو المحشي صلاح الدين.

(**قوله: ويعتذر... إلخ**) والمعتذر المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: (**قوله: والعدم على الأزلي محال**) لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهرًا لم يتعرض له، وإلا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كافٍ كما عرفت.

(**قوله: فعدمها عدمه ووجودها وجوده**) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة وإلا فتخالف الوجودين والعدمين ظاهر، على أن الاستلزام بين العدمين باطل كما سيذكره.

(**قوله: بخلاف الصفات المحدثة**) فإنهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة للذات، وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق؛ لأن زيد قد يتصف في الدار بالصفات المحدثة.

(**قوله: انتقض بالعالم مع الصانع**) قد عرفت أن المراد بالانفكاك ما يعم الانفكاك في الوجود أو في الحيز، فلا نقض بالعالم مع الصانع؛ إذ يجوز أن ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز؛ لاستحالة تحيز الصنع، نعم يرد الإشكال على من قال: الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم أو حيز.

إن قلت: لعلهم أرادوا بجواز الانفكاك جواز ألا يكون أحدهما قائم

---

(١) الحمل قد يكون إيجابًا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع، وقد يكون سلبًا وهو الحكم بانتفائه عنه، وحقيقتهما: إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، فهو حقيقة عرفية فيهما، فلذا قلنا: ولا بد من حمل الإيجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية؛ ليصح الحكم بأن هذا ذات للقطع بأن هذا لا يصح فيما بين الموجودين المتمايزين بالهوية، ومن تغايرهما بحسب المفهوم؛ ليفيد فائدة يعتد بها، وهي أنها بين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة في مثل الأرض أرض والسماء سماء. «شرح المقاصد».

بالآخر أو بمحله ولا متقومًا به، والعالم غير قائم به ولا متقوم به، ويجوز ألا يقوم العرض بالمحل بأن ينعدم مع بقاء محله.

قلت: مثله مما لا يلتفت إليه في التعريفات وإلا فيمكن تعميم كل تعريف بالأخص وتخصيص كل تعريف بالأعم حتى تحصل المساواة، وفيه من الفساد ما لا يخفى، على أنه يرد عليه التشخص فإنه على تقدير وجوده غير محله، وكذا الأعراض اللازمة.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: لما كان عدم الانفكاك... إلخ)** أي: إن الشارح لما كان بصدد بيان أن الصفات لا تغاير الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز، كما بين عدم الانفكاك بحسب الوجود ليتم البيان، إلا أنه تركه؛ لأن عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان ظاهرًا ضرورة عدم كونهما متحيزين.

(قوله: وإلا فمجرد... إلخ) أي: وإن لم يكن عدم التعرض؛ لكونه ظاهرًا، فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كافٍ لانتقاضه بالجسمين القديمين على ما عرفت، وقد عرفت أيضًا أن مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كافٍ، والنقض المذكور غير وارد؛ ولذا اكتفى الشارح به.

(قوله: فإنهم قالوا بمغايرة... إلخ) قال الآمدي: ذهب الشيخ الأشعري وعامة الأصحاب إلى أن الصفات منها ما هي عين الموصوف كالوجود، ومنها ما هي غيره، وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الأفعال من كونه خالقًا ورازقًا، ومنها ما يقال: لا عين ولا غير، وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والإرادة، وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناءً على أن المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه.

وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل: إن بعضها عين الصفة الأخرى أو غيرها كذا في «شرح المواقف»، وبما ذكرنا ظهر لك أن ما قال الفاضل المحشي: «الظاهر أنهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها» كلام لا يعبأ به.

(قوله: وبهذا يظهر... إلخ) أي: ومن عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات

المحدثة ظهر أن استدلالهم السابق؛ أعني أنه يقال في اللغة والعرف: ما في الدار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة ليس بصحيح؛ لأنه يدل على أن الصفة المحدثة أيضًا لا تغاير الموصوف؛ إذ قد اتصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحياة والمشيئة وغيرها، مع صدق ذلك الكلام.

(قوله: قد عرفت أن المراد... إلخ) يعني: قد عرفت في الحاشية السابقة أن تفسير الشارح قوله: «يمكن أن يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر» بقوله: «أي: يمكن الانفكاك» للإشارة إلى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك في الوجود.

فنقول: المراد إمكان الانفكاك من الجانبين، ولا نقض بالعالم مع الصانع؛ لأنه يجوز أن ينفك الصانع عن العالم في الوجود؛ إذ يمكن وجوده مع عدم العالم، وينفك العالم عن الصانع في الحيز. فإن العالم متحيز في حيزه، وليس الصانع متحيزًا فيه؛ لاستحالة التحيز على ذاته تعالى، وكذا لا يرد الإشكال بالعرض مع المحل؛ إذ ينفك المحل عن العرض في الوجود بأن ينعدم العرض مع بقاء المحل، وينفك العرض عن المحل في الحيز، فإن حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه، فما قاله الفاضل الجلبي: إن النقض بالعرض مع المحل باقٍ ليس بشيء منشؤه قلة التدبر.

قال بعض الفضلاء: رد هذا الجواب بأن هذا لا يستقيم على ما هو المقرر المحقق عندهم من أن كلمة «أو» في التعريف للتقسيم دون الترديد.

وحاصله أن المراد بـ«أو» أن قسمًا من المحدود حداه هذا، وقسمًا آخر حده هذا، فالمعنى حينئذٍ أن قسمًا من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود، وقسمًا منهما ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الحيز، فيرد الإشكال على ما ارتضاه.

أقول: هذا إنما يرد أن لو كان التعميم مستفادًا من كلمة «أو» وليس كذلك، كيف وهو غير مذكور في تعريف الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف، غير مقيد بقيد في الوجود أو في الحيز، حيث قال:

«أي: يمكن الانفكاك بينهما» فالمعنى الغير أن ما يمكن الانفكاك بينهما؛ أي: فرد كان من الانفكاك.

نعم، لا يتم الجواب الذي ذكره المحشي إذا أخذ كلمة «أو» في التعريف كما قال بعضهم: الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود أو في الحيز؛ إذ لا يمكن التعميم حينئذٍ؛ لأن كلمة «أو» للتقسيم لا للترديد، تأمل.

(قوله: نعم يرد الإشكال... إلخ) أي: يرد الإشكال بالعالم مع الصانع لو أريد الانفكاك من الجانبين، على من قال: الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم أو في حيز؛ لعدم إمكان انفكاك الصانع عن العالم في العدم لاستحالة عدمه تعالى، ولا في الحيز أيضًا لامتناع تحيزه، وإن كان يمكن انفكاك العالم في العدم والحيز جميعًا.

(قوله: إن قلت: لعلهم أرادوا... إلخ) يعني: لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز ألا يكون أحدهما قائمًا بالآخر أو قائمًا بمحله، وألا يكون متقومًا وحاصلاً به، فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ألا تكون الصفات قائمة بذاته تعالى، ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز ألا يكون بعضها قائمًا بمحل البعض الآخر، ولا الجزء بالنسبة إلى الكل لامتناع ألا يكون الكل متقومًا به، ولا ينتقض بالعالم مع الصانع؛ لأن العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به؛ لامتناع أن يكون الصانع محلاً للعالم أو محلاً لمحله أو جزء لشيء، وكذا لا يرد النقض بالعرض بالنسبة إلى المحل؛ لأنه يجوز ألا يقوم العرض بالمحل بأن ينعدم مع بقاء محله، فيكونان غيرين.

(قوله: قلت مثله... إلخ) حاصله أن لفظ إمكان الانفكاك لا يدل على المعنى المذكور، وهل هذا إلا تفسير وتخصيص مأخوذ من خارج لإخراج مواد النقض، فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف أعم وتعميم كل تعريف أخص لأجل تحصيل المساواة، وهو فاسد كما لا يخفى.

(قوله: على أنه يرد... إلخ) أي: مع كونه مما لا يلتفت إليه غير صحيح في نفسه؛ لأنه يرد عليه التشخص، فإنه على تقدير أن يكون موجودًا غير محله مع عدم جواز ألا يكون محله متقومًا به، وكذا الأغراض اللازمة على

تقدير وجودها لا يجوز ألا تكون قائمة بمحلها مع كونها مغايرة له بالاتفاق.

وإنما قلنا: «على تقدير وجودها» لأن الأعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الأشعري ضرورة أن العرض لا يبقى زمانين.

وقيل في توجيه قوله: «على أنه يرد عليه التشخص»: إن التشخص لا يجوز ألا يكون قائمًا بمحله مع أنه غير محله بالاتفاق، وفيه: إنه حينئذٍ داخل في الأعراض اللازمة، فلا وجه لإفراده بالذكر هذا، لكن يرد على كلام المحشي أن مادة النقض لا بد أن تكون موجودة، وعلى تقدير وجودها لهم أن يقولوا: إن التشخص والأعراض اللازمة لا تكون مغايرة للمتشخص ولمحلها.

* قال بعض المحققين: **(قوله: ليتم البيان)** أي: بيان عدم المغايرة بينهما؛ إذ عدم المغايرة يتوقف على انتفاء كلا الانفكاكين؛ إذ بثبوت واحد منهما تثبت المغايرة.

(قوله: غير كافٍ) أي: في انتفاء الغيرية.

(قوله: والنقض المذكور غير وارد) أي: وقد علمت أن النقض المذكور غير وارد لما ذكره المولى المحشي من أن مادة النقض يجب أن تكون متحققة.

(قوله: كالوجود) أي: كالوجود في الواجب، فإنه عين الواجب على مذهب الحكماء وطائفة من محققي المتكلمين كما صرح به العلامة الدواني، أو كالوجود في الواجب والممكن، فإنه نفس الموجود واجب كان أو ممكنًا على مذهب بعضهم على ما فصل في حكمة «العين» و«المواقف»، وإن ذهب بعض آخر إلى أن الوجود غير الموجود فيهما وتبعه جمهور المتكلمين.

(قوله: وبما ذكرنا) أي: من قول صاحب «المواقف» نقلاً عن الآمدي من أن من الصفات ما هو غير، وهو كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف.

(قوله: والمشبة وغيرها) فلو كانت الصفة المحدثة مغايرة للموصوف لكان هذا القول كذبًا، مع أنه صادق بلا شبهة.

(قوله: وكذا لا يرد الإشكال) فيه نظر؛ لأن الحيز من خواص الأجسام كما يدل عليه تعريفه بفراغ يشغله الجسم، فلا ينفك العرض عن المحل في الحيز بأن يكون حيز كل مغاير الحيز الآخر كالجسمين القديمين، فالحق أن

مراد الخيالي مجرد دفع النقض بالعالم مع الصانع لا تصحيح التعريف من كل وجه، وإلا فيرد عليه الجزء مع الكل أيضًا بناء على أن الجزء ينفك عن الكل في الوجود فيما لو كانا جسمين، بناء على أن حيز الجسم لا يمكن أن ينقص عنه، ولا أن يزيد عليه كما سبق عن الخيالي، فحيز الجزء غير حيز الكل، إلا أن يقال: حيز الجزء جزء من حيز الكل، فلا يكونان غيرين. أفاده الكلنبوي.

ويؤيده أن المحل كما ينفك عن العرض في الوجود، فكذا ينفك عنه في الحيز، فتخصيص أحدهما بالذكر مما لا وجه له، فهذا يدل على أن مراد المحشي الخيالي مجرد دفع الإشكال بالعالم مع الصانع، وأيضًا كون الحيز للعرض محله غير صحيح، ويدل على هذا أمران:

الأول: إنهم فسروا الحيز بالفراغ الموهوم، وليس المحل فراغًا.

الثاني: إنهم قالوا: إن العرض تابع في التحيز لمحله، فهذا مشعر بأن حيز العرض حيز محله، إلا أنه لأحدهما بالذات وللثاني بالعرض.

(قوله: مع عدم جواز... إلخ) بناء على أن محله الشخصي الذي هو زيد مثلاً، وزيد لكونه عبارة عن الحيوان الناطق مع التشخص متقوم بالتشخص؛ لأنه جزؤه.

أقول: إن كان التشخص جزأ من محله، فعلى تقدير صحته يلزم ألا يكون غيره عندهم، فلا يصح قوله: «غير محله» وإلا فلا يكون محله متقومًا به، فالحق ما قيل بعد، وما أورده عليه مدفوع بأنه إنما جعله مقابلاً للأعراض اللازمة؛ لأنهم ذكروه مقابلاً لها لا لكونه مقابلاً لها في الواقع، إلا أن يقال: التقوم بمعنى التحصل، فكون المحل متقومًا بالتشخص بمعنى كونه متحصلاً موجودًا به، وهذا المعنى يوجب كونه موقوفًا عليه في الوجود جزءً كان أو خارجًا لازمًا، فلا يصح أن يسلب التقوم بالتشخص بهذا المعنى عن المحل.

نعم التقوم به ظاهر في الجزئية، وكافٍ فيما سبق له من إخراج الجزء والكل من الغيرين، وبما قررنا ظهر أن التشخص عرض لازم مفهوم، والأعراض اللازمة المتفرعة على الوجود أعراض لازمة متأخرة، والتشخص

والوجود متلازمان في المشهور متحدان في تحقيق الجلال الدواني وتابعيه. أفاده الكلنبوي.

وفي قوله: «جزءً كان أو خارجًا» إشارة إلى المذهبين المشهورين في التشخص مذهب المتأخرين الذاهبين إلى أن التشخص أمر زائد على الماهية النوعية نسبة إلى النوع نسبة الفصل إلى الجنس، فيكون ذات زيد عندهم مركبًا من الجنس والفصل والتشخص، ومذهب القدماء الذاهبين إلى أنه ليس في الشخص أمر سوى ما في الحقيقة النوعية، فحقيقة الشخص هي حقيقة النوع بعينه.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: لأن زيدًا قد يتصف... إلخ)** مع صحة قولهم: «ما في الدار غير زيد».

(قوله: ما يمكن انفكاكهما في عدم أو حيز) أي: على ما في «المواقف»؛ إذ الانفكاك في العدم والحيز من جانب العالم فقط فيرد النقض.

(قوله: أو بمحله) نقل عنه هذا؛ ليدخل فيه بعض الصفات مع البعض الآخر؛ لأن كلا منهما لا يقوم بالآخر إلا أنه قائم بمحله.

(قوله: ويجوز ألا يقوم العرض بالمحل) جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: على هذا ينتقض بالعرض مع المحل؛ إذ لا يجوز ألا يكون العرض قائمًا بالمحل مع إنهما غيران بالاتفاق.

(قوله: على أنه يرد عليه التشخص... إلخ) يعني: أن التشخص لا يجوز أن يكون قائمًا بمحله مع أنه غير محله بالاتفاق.

(قوله: وكذا الأعراض اللازمة) لا يجوز ألا تكون قائمة بمحالها مع أنها غيرها اتفاقًا.

* قال المرعشي: **(قال الخيالي: على أن الاستلزام بين العدمين باطل)** فإن قلت: هذا الكلام يوجب بطلان كلام الشارح، فما معنى إيراده في ذيل تصحيح كلامه، ودفع السؤال عنه؟

قلت: قوله: «وإلا فتخالف... إلخ» معناه إن لم يكن كلام الشارح محمولاً على المبالغة بل على حقيقته فهو باطل؛ لأن تخالف الوجودين

والعدمين ظاهر، مع أن الاستلزام بين العدمين باطل فتخالفهما أظهر، فلفظ «على» ليس تسليمًا لما قبله بل بمعنى «مع»، فظهر أن هذا الكلام دليل لبطلان كلام الشارح على تقدير حمله على حقيقته، وليس واقعًا في سياق تصحيح كلامه، لكن فيه أنه يفهم منه بمفهوم المخالفة أنه إذا حمل كلامه على المبالغة يصح بالنظر لماعدا الاستلزام بين العدمين وليس الأمر كذلك؛ لأنه إذا انتفى الاستلزام، فكيف يكون تعبيرًا عن الاستلزام بطريق المبالغة.

ويمكن أن يقال: المراد العلاوة، وحاصله: أنا سلمنا أنه ليس تعبيرًا عن الاستلزام بل على سبيل الحقيقة لكن الاستلزام بين العدمين باطل، فيكون أحدهما عين الآخر؛ إذ لو تغاير الاستلزام، ويؤيده ما قيل: لا تمايز بين الأعدام.

(قال الخيالي: قد عرفت أن المراد بالانفكاك) هذا لا يدفع الانتقاض بالعرض مع المحل.

(قوله: ليدخل فيه بعض الصفات مع البعض الآخر) الظاهر أن الضمير في فيه راجع إلى تعريف الغير؛ فالمراد بالصفات صفات المخلوقين مما ليس بلازم للمحل، ولو قال: ليخرج عنه بعض الصفات مع البعض الآخر وأريد الصفات القديمة لكان أظهر.

(قوله: مع أنه غير محله بالاتفاق) ذكره؛ لئلا يرد أنه يجوز[1] ألا يكون الشخص غير محله، وحاصل الدفع: إن كونه غير محله أمر متفق عليه، فالسؤال إلزامي فلا يضره كونه ممنوعًا بحسب الحقيقة، وكذا الكلام في قوله: مع أنها غيرها اتفاقًا.

* قال شجاع الدين: **(قوله: بحسب الحيز ظاهرًا)** إذ الانفكاك بين الشيئين بحسب الحيز أن يكون لكل منهما حيز، ولا حيز لذاته تعالى ولا لصفاته، فينعدم بينهما الانفكاك بحسب الحيز، فلا يتحقق التغاير بين ذاته تعالى وصفاته.

---

(١) ممن أورد ذلك المحشي، قره كمال.

(قوله: غير كافٍ) في نفي الغير، بل لا بد فيه من عدم الانفكاك بحسب الحيز، وفيه أنه قد عرفت أنه لا نقض بالمفروضات، ولا حاجة في تعريف الغيرية إلى قيد أو بحسب الحيز، فلا حاجة في نفي الحيزية إلى قيد عدم الانفكاك بحسب الحيز، فتدبر.

(قوله: كما عرفت) في النقض بالجسمين القديمين.

(قوله: عن الاستلزام) أي: استلزام وجود العشرة لوجود الواحد، واستلزام عدمها عدمه.

(قوله: فتخالف الوجودين) أي: وجود العشرة ووجود الواحد.

(قوله: والعدمين) أي: عدم العشرة وعدم الواحد.

(قوله: وبين العدمين باطل) أي: استلزام عدم العشرة لعدم الواحد باطل.

(قوله: عدم صحة استدلالهم) أي: استدلال الأشاعرة على أن الغيرين هما الموجودان اللذان يمكن الانفكاك بينهما بما يقال في العرف واللغة: «ما في الدار غير زيد» مع أن في الدار زيدًا وعلمه وقدرته.

(قوله: بالصفات المحدثة) فيكون في الدار غير زيد، وهو صفاته المحدثة، فلا يصح حينئذٍ قولهم: «ما في الدار غير زيد» فعلم أن مرادهم بالغير في هذا المثال فرد آخر من نوع الإنسان.

(قوله: وفي الحيز) فيه أن قيد في الحيز إنما هو لئلا ينتقض تعريف الغيرين بالجسمين القديمين المفروضين، وقد عرفت أن التعريف لا ينتقض بالمفروضات، فلا حاجة إلى قيد في الحيز، فلم يكن مرادًا في التعريف، فورد عليه النقض بالعالم مع الصانع.

(قوله: نعم يرد الإشكال) أي: النقض بالعالم مع الصانع يرد على من عرف الغيرين بأنهما موجودان يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر في عدم أو حيز؛ لامتناع انفكاك البارئ عن العالم في العدم؛ لاستحالة عدمه تعالى في الحيز أيضًا؛ لامتناع تحيزه تعالى.

(قوله: ألا يكون أحدهما) أي: ألا يكون شيء منهما قائما بالآخر أو بمحله أصلا، ولا يكون متقوما به أصلا.

(قوله: ولا متقوم به) والصانع أيضًا غير قائم ولا متقوم بالعالم، ولظهوره لم يذكره، فتحقق إمكان الانفكاك بهذا المعنى بين العالم والصانع من الجانبين.

(قوله: ألا يقوم العرض بالمحل) وعدم قيام المحل بالعرض ظاهر ولذا لم يذكره، فيتحقق إمكان الانفكاك بهذا المعنى من العرض والمحل من الجانبين.

(قوله: مثله مما لا يلتفت إليه) أي: مثل هذا المعنى خلاف الظاهر المتبادر من العبارة، ويجب حمل الألفاظ في التعريف على ما يتبادر منها.

(قوله: وفيه) أي: في تعميم التعريف بالأخص، وفي تخصيص التعريف بالأعم.

(قوله: من الفساد ما لا يخفى) وهو إخراج التعريف عن المتبادر منه، وهو باطل بالاتفاق؛ لأنهم أجمعوا على أن الألفاظ المذكورة في التعريف يجب حملها على ما يتبادر منها.

(قوله: على تقدير وجوده... إلخ) مع أنه لا يجوز عدمه مع بقاء علته، بل يستلزم انعدامه انعدام محله، وكذا العرض اللازم لا يجوز عدمه مع بقاء محله، بل يستلزم انعدامه انعدام محله، فليس شيء منهما مما لا يقوم بمحله بأن ينعدم مع بقاء محله.

* **قال الشارح: [فإن اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل، وكذا بين الذات والصفة؛ للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل، والذات بدون الصفة، وما ذكروا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد. لا يقال: المراد إمكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض، وإن كان محالاً والعالم قد يتصور موجودًا، ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع، بخلاف الجزء مع الكل، فإنه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة؛ إذ لو وجد لما كان واحدًا من العشرة].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وكذا بين الذات والصفة)** إذ كثير

من الصفات المحدثة يزول مع بقاء موصوفها سيما على أصل الشيخ من عدم بقاء الأعراض، ولعل هذا على ما هو المشهور من الشيخ من أن كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزء بالقياس إلى الكل؛ لعموم الدليل، لا على ما نقلناه من التخصيص بالصفات النفسانية، ولا على ما حكي عنه من التخصيص بالصفات القديمة، كما صرح به الشارح في صدر الدرس بقوله: «بخلاف الصفات المحدثة».

(قوله: ظاهر الفساد) لأن وجود العشرة وجود واحد مركب من وجودات الآحاد.

(قوله: المراد إمكان... إلخ) بمعنى أنه يمكن تعقل وجود كل واحد منهما؛ أي: التصديق به[1] مع الجهل بوجود الآخر، وإن كان وجوده بدونه محالاً في نفس الأمر، لا بمعنى التجويز العقلي، ولا بمعنى التقدير بأن يمكن فرض كل واحد منهما بدون صاحبه على قياس ما قيل في باب خواص الذاتي، والألزم المغايرة بين الصفة والموصوف، وإن كانت الصفة لازمة بينة بالمعنى الأخص، تأمل.

* قال العصام: **(قوله: وإن اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل)** أي: غير الجزء الأخير، وأيضًا يلزم عدم مغايرة العرض اللازم لمحله، وقد عرفت ما فيه، وجواز وجود الذات بدون الصفة لا يتم مع قيام دليل أقيم عليه، فلا يسمع من غير إبطاله، وأيضًا الصفة مقتضى الذات فكيف تجوز الذات بدونها؟.

(قوله: لا يقال: المراد إمكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض) يعني: المراد إمكان فرض وجود كل منهما مع عدم الآخر، ولم يبين عدم إمكان وجود الذات بدون الصفة؛ لأن معرفة الحاصل تتكفله؛ إذ مع اعتبار إضافة الذات إلى الصفة لا يمكن وجودها بدونها، أو للإغناء عنه؛ لأنه يكفي في نفي المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة عن الذات؛ لأن

---

(١) سواء كان التصديق مطابقًا أو لا.

المعتبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين، وإنما تعرض لامتناع انفكاك الجزء عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء تصحيحًا لما نسبه إلى ظهور الفساد من قولهم: «إن الواحد يمتنع بدون العشرة».

بقي أن قوله: «بخلاف الجزء مع الكل» لا يتم؛ إذ كثيرًا ما يصدق بوجود الكل، ثم يطلب بالرهان ثبوت الجزء؛ لخفاء كونه جزء له، وأنه مع اعتبار الإضافة يمتنع انفكاك كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الأمر، فلا وجه لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض.

* قال الكفوي: **(قوله: أي غير الجزء الأخير)** إذ الجزء الأخير لا يتصور وجوده بدون الكل، فلا تلزم المغايرة بينه وبين الكل.

(قوله: وقد عرفت ما فيه) من أنه يمكن دفعه بحمل الإمكان على الإمكان الذاتي، فتأمل.

(قوله: وإنه مع اعتبار الإضافة) عطف على قوله: «إن قوله».

* قال الخيالي: **(قوله: وكذا بين الذات والصفة)** يرد عليه أنهم صرحوا بأن الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة، ولا توجد الذات بدونها، ومرادهم جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا مانع أصلاً، فلا يكفي مجرد الإمكان الذاتي.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: يرد عليه أنهم صرحوا بأن الكلام... إلخ)** يعني: إنه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة؛ لأنهم صرحوا بأن الكلام بعدم المغايرة إنما هو في الصفات اللازمة، على ما صرح به فيما سبق من نقل الآمدي بل القديمة على ما ذكره الشارح، وهذا الإضراب إنما هو باعتبار كون القديمة أخص من اللازمة من حيث المفهوم، وإلا فمن حيث الصدق متلازمان ضرورة أنه لازم سوى صفات الواجب بناءً على تجدد الأعراض، ولا يوجد الذات بدونها؛ لأنها للزومها وقدمها يمتنع انفكاكها عن الذات.

قال بعض الفضلاء: إن المراد بالصفات الصفات المحدثة، ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ، من أن كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزء مع الكل. انتهى كلامه.

فيه: إن الشارح قد صرح في صدر الدرس بأن الكلام في الصفات القديمة، حيث قال: بخلاف الصفات المحدثة، فالمناسب أن يورد الاعتراض موافقًا لما قرره أولاً، على أن ما ذكره من عدم مغايرة الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الأشعري، وإن كان الدليل يقتضيه، كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من تجدد الأعراض؛ إذ يتحقق حينئذٍ الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود، ومن جانب الصفات بحسب الحيز.

(قوله: ومرادهم... إلخ) جواب سؤال تقريره أن انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس إلى ذاتها، وإن منع لزومها وقدمها عن الانفكاك، والامتناع بالغير لا ينافي الإمكان الذاتي.

وحاصل الدفع: إن المراد بإمكان الانفكاك جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانفكاك؛ أعني: الإمكان الوقوعي، وهو هاهنا منتفٍ؛ لأن اللزوم والقدم مانع عن وقوعه، فلا يكفي مجرد الإمكان بحسب الذات، نقل عنه.

أقول: إن لم يكن مجرد الإمكان كافيًا في التغاير لزم ألا يكون الذات مغايرًا للعرض اللازم.

وأقول في جوابه: إن المراد بالانفكاك كما عرفت أعم سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز، فافهم. انتهى كلامه.

يعني: إن العرض اللازم مغاير للمحل لتحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد في الحيز؛ لأن حيز المحل مغاير لحيز العرض كما لا يخفى.

* قال بعض المحققين: **(قوله: إنما هو في الصفات اللازمة)** الظاهر أن الشيخ لا ينكر كون الصفة الغير المفارقة المثل لازمة بحسب بادئ الرأي كسواد الحبشي، وإن لم تكن لازمة بحسب الحقيقة ونفس الأمر، فالمراد بالصفة اللازمة مثل هذه الصفة، فلا حاجة إلى التكلف الذي ذكره للإضراب.

(قوله: وإن كان الدليل) هو ما ذكره المحشي الخيالي في صدر المبحث بقوله: قالوا: يقال في العرف واللغة: ما في الدار غير زيد، مع أنه ذو يد وقدرة.

(قوله: يقتضيه) يمكن أن يكون مراد بعض الفضلاء بأن هذا هو المشهور من مذهب الشيخ هذا الاقتضاء.

(قوله: لما تقرر عنده من تجدد الأعراض) قد عرفت أن الظاهر كون الشيخ لا ينكر لزوم الصفة المتجددة المثل بحسب بادئ الرأي، وإن كانت محدثة.

(قوله: إذ يتحقق) علة لقوله: «مخالف».

وقوله: «حينئذ» أي: حين تجدد الأعراض.

(قوله: ومن جانب الصفة بحسب الحيز) لما مرَّ عن المولى المحشي أن حيز الموصوف مكانه وحيز الصفة الموصوف، وقد عرفت ما عليه، فتذكر.

(قوله: إن انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات... إلخ) الأنسب يكون الكلام في وجود الموصوف بدون الصفة، وعدم وجوده بدونها كما أفصح به كلام الشارح والمحشي الخيالي أن يقول: إن انفكاك الذات عن الصفة اللازمة بل القديمة ممكن بالقياس إلى نفس الذات وإن منع...إلخ، لكن المراد بما ذكره ما ذكرناه.

(قوله: أعني: الإمكان الوقوعي) لقائل أن يقول: لو كان المراد ذلك، فأي حاجة إلى إدراج لفظ الإمكان في تعريف المتغايرين، بل فيه ضرر توهم غير المراد.

(قوله: لزم ألا يكون الذات مغايرًا للعرض اللازم) لعدم وقوع الانفكاك بينهما للزوم ذلك العرض، وهو المعتبر في المتغايرين على تقدير عدم الكفاية بمجرد الإمكان الذاتي، ولقائل أن يقول: لا نسلم استحالة هذا اللازم؛ إذ كما لا تعد الصفة غير الموصوف، فكذا لا يعد العرض غير الموضوع بناء على عدم الانفكاك، بل الظاهر أن مرادهم بالصفة في قولهم: «الصفة لا تغاير الموصوف» المعنى القائم بغيره، وهو يشمل جميع الأعراض، وتخصيص الصفة بمثل العلم والعرض بمثل سواد الحبشي تخصيص بلا مخصص، فتأمل.

(قوله: لأن حيز المحل مغاير لحيز العرض) لأن حيز المحل الفراغ المتوهم المشغول بالمحل، وحيز العرض مثل سواد الحبشي مثلاً فراغ متوهم يشغله سواده بتبعية الوضع الذي قام به السواد، فحيز هذا العرض هو حيز

المواضع التي قام بها السواد، وحيز الموضوع الذي هو الحبشي مجموع الفراغ الذي انطبق الحبشي عليه هذا.

ولكن لا يخفى على البصير أن هذا التغاير بين حيز المحل وحيز العرض إنما هو في الأعراض الغير السارية في المحل كما مثلنا به، بخلاف نحو بياض الثلج وسواد الحيز، فإن حيز العرض بعينه هو حيز المحل، فيلزم بناء على ما ذكره ألا يكون مثل هذا العرض مع محله متغايرين، وإلى مثل هذا أشار المحشي الخيالي بالأمر بالفهم. أفاده عبد الرسول.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: ومرادهم جواز انفكاك... إلخ)** جواب سؤال مقدر حاصله: إن الانفكاك بين الذات والصفات اللازمة بل القديمة ممكن بالإمكان الذاتي وإن منع اللزوم والقدم عن انفكاكهما.

وحاصل الجواب: إن المراد بجواز الانفكاك: جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بألا يمنع مانع أصلاً حتى لو لم يجز الانفكاك لمانع منه لم يكونا غيرين، فلا يكفي في الغيرية مجرد الإمكان الذاتي، فلا تكون الصفات اللازمة والقديمة غيرين.

* قال المرعشي: **(قال الشارح: والعالم قد يتصور موجودًا)** اختيار للشق الأول، وقوله: «بخلاف الجزء مع الكل» اختيار للشق الثاني.

والحاصل: إنه اختار الشق الثاني ودفع محذوره بأن أراد من صحة الانفكاك إمكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر، ثم اختار الشق الثاني ودفع محذوره بأن أراد من أحد الجانبين هو من حيث اعتباره مع وصف الإضافة إلى الآخر، فلم يرد في هذا الشق من صحة الانفكاك إمكان التصور؛ إذ لا حاجة إليه يرشدك إليه قوله: كما يمتنع وجود العشرة بدون زيادة لفظ التصور، وكذا لم يرد في الشق الأول ما أراده هنا لعدم الحاجة إليه بل هو مضر في الشق الأول[1].

---

(١) ضرره أن تصور العالم بدون تصور الصانع مع انتفاء إضافة المعلولية باطل كما قال الخيالي.

وسبب ذلك أن الجواب ليس باختيار الشقين معًا؛ إذ لا يمكن ذلك بل باختيار أحدهما، ومحذور أحدهما لا يرد على الآخر حتى يحتاج عند اختيار أحدهما إلى ارتكاب ما ارتكبه عند اختيار الآخر، بل الواجب عنده ارتكاب ما يكون مدارًا لدفع ما يرد عنده في الاعتراض.

* قال شجاع الدين: **(قوله: بأن الكلام)** أي: قولهم: «لا مغايرة بين الذات والصفات».

(قوله: في الصفات اللازمة) لا في مطلق الصفات لازمة كانت أو غير لازمة، وفيه أن كون الكلام في الصفة اللازمة بل القديمة إنما هو قول البعض منهم، وأما استدلال الجمهور على المغايرة بين الذات والصفات بما يقال في العرف: «ليس في الدار غير زيد» مع أن في الدار زيدًا وعلمه وقدرته وسائر صفاته المحدثة يدل على أن مذهبهم هو أن الصفة مطلقًا ليست غير الذات سواء كانت لازمة أو مغايرة كما صرح به في «شرح المواقف».

(قوله: ومرادهم... إلخ) جواب دخل مقدر هو أن انفكاك الصفة اللازمة ممكن وجائز بالنظر إلى الذات؛ بمعنى: إن الذات لا تقتضي الاتصاف بها، فيتحقق في الذات جواز الانفكاك فتكون غير الذات، ومحصل الجواب المراد بإمكان الانفكاك هو الإمكان الوقوعي، بأن يقع الانفكاك في وقت.

(قوله: مجرد الإمكان الذاتي) أي: إمكان الانفكاك بالنظر إلى الذات بدون وقوع الانفكاك.

*** قال الشارح: [والحاصل أن وصف الإضافة معتبر، وامتناع الانفكاك حينئذٍ ظاهر؛ لأنا نقول: قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على أنها لا يتصور عدمها؛ لكونها أزلية مع القطع بأنه يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً، ثم يطلب إثبات البعض الآخر، فعلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى، مع أنه لا يستقيم في العرض مع المحل، ولو اعتبر وصف الإضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين، كالأب والابن والأخوين، وكالعلة مع المعلول، بل بين الغيرين؛ لأن الغير من الأسماء الإضافية، ولا قائل بذلك].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: لا يستقيم في العرض مع المحل)**

قال الفاضل المحشي: أي: في العرض الجزئي مع المحل الجزئي؛ لأن الكليين ليسا موجودين في الخارج، فلا يكونان غيرين، وعدم تصور هذا الغرض بدون هذا المحل ظاهر. تمَّ كلامه.

قال - قُدس سره - في «شرح المواقف»: إذ جوز كون التعقل أعم من أن يكون مطابقًا أو غيره، وحينئذٍ يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين؛ إذ يجوز أن يتعقل وجود كل واحد منهما بدون الآخر، إما تعقلاً مطابقًا أو غير مطابق.

(قوله: بل بين الغيرين) بل يلزم ألا تثبت المغايرة بين الشيئين أصلاً؛ لأنه إن لم يكن أحدهما مغايرًا للآخر فذاك، وإن كان فلماذا ذكر من أن الغيرية من أن الأسماء الإضافية.

※ قال الخيالي: **(قوله: لا يستقيم في العرض مع المحل)** أي: في العرض الجزئي مع المحل الجزئي؛ لأن الكليين ليسا بموجودين في الخارج فلا يكونان غيرين، وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر.

(قوله: وكالعلة مع المعلول) وبه يظهر خلل قوله: «والعالم قد يتصور موجودًا... إلخ» إذ التصور مع إضافة المعلولية باطل، وبدونها غير مفيد.

※ قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: لأن الكليين... إلخ)** بيان للقرينة الدالة على أن المراد العرض والمحل الجزئيين؛ يعني: إن الكلام في الغيرين، وهما لا يكونان إلا موجودين، فهذا قرينة على أن المراد العرض والمحل الجزئيين؛ لأن الكليين غير موجودين في الخارج.

(قوله: وعدم تصور هذا العرض... إلخ) لأن العرض الجزئي من جملة مشخصاته المحل الخاص، فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيًا بدون محله.

(قوله: وبه يظهر... إلخ) أي: باعتبار أن وصف الإفاضة يستلزم ألا يكون بين العلة والمعلول تغاير يظهر خلل ما ذكره بقوله: «والعالم قد يتصور... إلخ» لأن تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولاً له محال؛ لأنه يستلزم تصور أحد المتضايفين بدون الآخر، وتصوره بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن وصف الإضافة غير مفيد في

كونه مغايرًا للصانع؛ لأن وصف الإضافة معتبر على ما اعترف به السائل.

أقول: الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير إرادة صحة الانفكاك من الجانبين قد تمَّ بقوله: «المراد إمكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر» ولا يخفى أنه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات، بل هو على تقدير إرادة الانفكاك من أحد الجانبين، فاعتبار وصف الإضافة إنما هو جواب على تقدير اختيار الشق الثاني، إلا أن عبارة الشارح حيث عبَّر عن الجواب الثاني، بقوله: بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن أداء المقصود، وموهمة بأنه من تتمة الجواب السابق يدل على ما قلنا.

قول الشارح في الجواب: ولو اعتبر وصف الإضافة حيث فصله عما قبله، فإن ما قبله رد للجواب الأول.

وقوله: «ولو اعتبر... إلخ» رد للجواب الثاني المشار إليه، بقوله: بخلاف الجزء مع الكل، وبما ذكرنا علمت أنه لا يظهر من اعتبار وصف الإضافة خلل في قول الشارح: «والعالم قد يتصور موجود ثم يطلب... إلخ» لأنه جواب مستقل لا دخل لاعتبار الإضافة فيه، تأمل.

قال الفاضل المحشي: أنت خبير بأن وصف الإضافة في صورة العالم بالنسبة إلى الصانع كان فرضيًا وتقديريًا قبل إقامة البرهان، فكان الكلام هاهنا مبنيًا على أن تصور العالم موجودًا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية، فإن العلية والمعلولية غير ظاهر، بخلاف وصف الإضافة في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك، فإن وصف الإضافة محقق لا فرضي، فكان إبطال الشارح هناك مبنيًا على اعتبار وصف الإضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه، فلا إشكال. انتهى كلامه.

أقول: كثيرًا ما يصدق بوجود الكل، ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لخفاء كونه جزء توصف الإضافة فيه أيضًا، فرضي قبل إقامة البرهان، فالفرق المذكور غير بَيّن.

* قال بعض المحققين: **(قوله: وهما لا يكونان إلا موجودين)** لأن الغيرية من الصفات الثبوتية المقتضية لوجود الموضوع على ما صرحوا به.

(قوله: على ما اعترف به السائل) بقوله: والحاصل أن وصف الإضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذٍ ظاهر، ومن هذا نعلم أن المراد بالسائل هو السائل، فلا يقال: المراد إمكان... إلخ، المقصود به الجواب عن النظر السابق المورد بقوله: «وفيه نظر» بعد قوله: «كذا ذكره المشايخ» ثم قوله: «على ما اعتبره السائل» تبرع من المولى المحشي، وإلا فلك أن تقول في بيان كون تصور العالم بالنظر إلى ذاته غير مفيد في كونه مغايرًا للصانع؛ لأن لنا اعتباره بوصف الإضافة ولا شبهة في غيريته حينئذٍ أيضًا مع أنه حينئذٍ لا يتصور بدون الصانع.

(قوله: إنما هو جواب) أي: عن النقض بالجزء مع الكل، والصفة مع الموصوف.

(قوله: عن الجواب الثاني) أي: عن الجواب عن النقض الذي كان على تقدير اختيار الشق الثاني؛ أعني: مكان الانفكاك من أحد الجانبين.

(قوله: على ما قلنا) من أن قوله: «بخلاف الجزء والكل... إلخ» ليس من تتمة الجواب السابق، بل هو جواب عن النقض على تقدير اختيار الشق الثاني.

(قوله: حيث فصله عما قبله) ولم يقل: وإنه لو اعتبر حتى يكون عطفًا على أنه لا يستقيم، فيكون من متممات كلمة مع في قوله: «مع أنه لا يستقيم» بل جعله جملة مستقلة معطوفة على قوله: «قد صرحوا... إلخ» في حيز قوله: «لأنا نقول».

(قوله: تأمل) وجهه أن ما ذكره المولى المحشي في تحرير كلام الشارح، وإن كان بعيدًا عن الفهم لكنه حسن من جهة المعنى، ولكن أنت تعلم أنه ليس دافعًا لما ذكره المحشي الخيالي؛ لأن قول الشارح: «والعالم قد يتصور موجودًا... إلخ» وإن كان جوابًا لا دخل لاعتبار وصف الإضافة فيه، لكن للمعترض أن يقول: لا يخلو إما أن تريد بالعالم العالم من حيث المصنوعية، فتصوره بدون الصانع محال أو تزيده من حيث النظر إلى ذاته.

فنقول: قد اعترفت أيها المجيب في الجواب الثاني المشار إليه بقوله: «بخلاف الجزء مع الكل» بأن وصف الإضافة معتبر، فلم نعتبره في الجواب الثاني، ولا نعتبره في العالم، وهل هذا إلا تخصيص بلا مخصص، على أنك

قد عرفت أن هذا محض تبرع، وإلا فنقول: كون تصور العالم من حيث ذاته منفكًا عن تصور الصانع غير مفيد في كونه مغايرًا له؛ لأن العالم من حيث وصف المعلولية أيضًا غير للصانع مع أنه لا يتصور حينئذٍ منفكًا عن تصور الصانع هذا.

※ قال أحمد بن خضر: **(قوله: إذ التصور مع إضافة المعلولية باطل)** لاستلزامه تصور أحد المتضايفين بدون الآخر، وبدونهما غير مفيد؛ إذ الإضافة معتبرة في المغايرة اتفاقًا.

※ قال المرعشي: **(قال الخيالي: لأن الكليين ليسا بموجودين في الخارج)** فلا يكونان غيرين فلا يرد السؤال بهما فيما سبق؛ لأن قيد الموجود مأخوذ في تعريف الغيرين، فليس كلام السائل شاملاً لهما حتى يرد على قول الشارح: لا يستقيم في العرض بأن هذا على كليته غير صحيح؛ لأن العرض الكلي يتصور بدون المحل الكلي.

(قال الخيالي: وبه يظهر خلل قوله: والعالم قد يتصور موجودًا) أقول: لا خلل فيه؛ لأن الشارح قال بهذا الكلام عند اختيار الشق الأول، ولم يعتبر وصف الإضافة هناك، بل عند اختيار الشق الثاني كما ظهر مما قدرناه فيما سبق.

ولعل المحشي ظن أن قول الشارح: «بخلاف الجزء... إلخ» من تتمة اختيار الشق الأول وليس كذلك؛ إذ ظاهر تقرير الشارح يشير إلى أن امتناع وجود العشرة بدون الواحد مسلم[١] والكلام في العكس وتوهم الانفكاك في العكس لا يرد به السؤال على الشق الأول؛ لأن المراد من الانفكاك في الشق الأول الانفكاك من الجانبين.

ويكفي[٢] لنا حينئذٍ امتناع انفكاك وجود العشرة عن الواحد، فلا معنى حينئذٍ[٣] لقوله: «بخلاف الجزء... إلخ» فالصواب للمحشي أن يقول بدل هذا

---

(١) حيث جعله مقيسًا عليه.

(٢) أي في عدم ورود السؤال المذكور حين أريد الانفكاك من الجانبين.

(٣) أي: حين لم يرد السؤال على الشق الأول.

الكلام: «وبه يظهر أن العالم مع الصانع» وإن اندفع عند اختيار الشق الأول، لكن يرد عند اختيار الشق الثاني؛ لأن الصانع من حيث كونه علة للعالم لا ينفك عن العالم، والعالم من حيث المعلولية له لا ينفك عنه.

* قال شجاع الدين: **(قوله: ليسا بموجودين... إلخ)** فيه أن الموجود في الخارج عند المتكلمين هو الطبائع الكلية لا الأشخاص، وتصور وجود الأعراض المقارنة لعدم محلها بلا اشتباه.

* **قال الشارح: [فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون مرادهم أنها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها، فإنه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل، كما في قولنا: «الإنسان كاتب» بخلاف قولنا: «الإنسان حجر» فإنه لا يصح، وقولنا: «الإنسان إنسان» فإنه لا يفيد؟ قلنا: إن هذا إنما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة إلى الذات لا في مثل العلم والقدرة، مع أن الكلام فيه ولا في الأجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة، واليد من زيد].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فإن قيل)** إشارة إلى الجواب عن قوله: «هذا رفع للنقيضين».

(قوله: والتغاير بحسب المفهوم ليفيد[1]) بمعنى أن الإفادة تدور على المغايرة، ولا تحصل بدونها، فلا يتجه ما قال الفاضل المحشي حيث يرد عليه أن مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كافٍ في الإفادة، بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم إفادة قولنا: «الحيوان الناطق ناطق[2]» كما سبق في أول الكتاب. تمَّ كلامه.

ولو قيل: إن الإفادة قد تحصل مع الاتحاد إذا أخذ عقد الوضع بحسب

---

(١) فيه: إن الظاهر منه أن صحة الحمل لا تدور عليه بل الاتحاد كافٍ فيها، وذلك ليس كذلك.

(٢) فيه: إن ذكر المشتق يوجب ذكر المبدأ فيدور،فيه أن الإفادة فيه بملاحظة الاشتقاق لا باعتبار هو هو.

الفرض، وعقد الحمل بحسب نفس الأمر كما سبق في أول الكتاب، أو إذا أخذ عقد الوضع بالإطلاق والحمل بالضرورة أو بالدوام.

قلنا: فعلى هذا يتحقق التغاير لكن بقي أن قولنا: «الكلي كلي» مفيد بأن يقصد إثبات الكلية لمفهوم الكلي إلا أن يقال: إن الكلام في المتعارفة.

(قوله: فإنه لا يفيد) هذا إذا أخذت متعارفة، وإما إذا أخذت طبيعية فلا بل تفيد.

(قوله: مع أن الكلام فيه) أي كلام المشايخ في الصفات التي هي مبادئ المحمولات، وأيضًا أن الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم جارٍ في كل صفة لازمة كانت أو مفارقة، مع أن الشيخ قائل بالمغايرة في الصفات المفارقة.

* قال العصام: **(قوله: فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون مرادهم... إلخ)** لا يصح أن يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم الغيرية بما سبق، إلا ألا يجعل هذا التفسير من الأشاعرة، بل من غيرهم لإصلاح كلامهم، ويفهم من قوله: «فإنه يشترط الاتحاد بينهما... إلخ» أن اشتراط الاتحاد لصحة الحمل، واشتراط المغايرة لإفادته، مع أن صحة الحمل متوقفة عليهما سواء؛ إذ الحمل اتحاد المتغايرين في المفهوم بحسب الوجود.

وما يقال: إن مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كافٍ في الإفادة، فعليه أن يشترط لها مع التغاير عدم اشتمال الموضوع على المحمول؛ إذ لا يفيد الحيوان الناطق ناطق غير متجه؛ لأنه لم يدع إلا أن الإفادة تتوقف على التغاير، وهو لا يستلزم دعوى كفايته فيها، نعم يتجه أنه لا تتوقف إفادة الحمل إلا على التغاير ذهنًا لا على التغاير بحسب المفهوم، والتغاير ذهنًا يحصل بالملاحظة بوجهين، فيفيد قولنا: «الإنسان بشر» إذا لوحظ الإنسان بالحيوان الناطق والبشر بالضاحك.

(قوله: قلنا: هذا إنما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة إلى الذات لا في مثل العلم والقدرة) وأيضًا هذا يؤدي إلى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب المعتزلة وغيرهم.

* قال الكفوي: **(قوله: فعليه)** أي: على القائل أن يشترط لها من تتمة ما

يقال؛ أي: يجب على القائل السائل وهو صاحب «المواقف» أن يشترط للإفادة مع التغاير عدم اشتمالها الموضوع على المحمول.

قال سجاقلي زاده: ليس يجب على القائل ذلك، فإن التغاير ينافي اشتمال أحدهما على الآخر بناء على أن الجزء لا يغاير الكل عند المتكلمين، فاشتراط التغاير كافٍ في الإفادة، وأنت خبير بأن حاصل كلام القائل أنه لا حاجة في تصحيح قولهم: لا هو ولا غيره إلى ما ذكر من حمل الغير على المعنى الاصطلاحي، بل يمكن توجيهه بحمل الغير لا على المعنى الاصطلاحي، فحينئذٍ لا يصح توجيه كلامه بأن الجزء لا يغاير الكل، فإن عدم مغايرته له ليس إلا بالمعنى المصطلح.

(قوله: لا على التغاير بحسب المفهوم) فيه أن التغاير ذهنًا والتغاير بالملاحظة بوجهين عين التغاير بحسب المفهوم، ولا أقل من أن يكون في حكمه.

* قال ولي الدين: **(قوله: وما يقال... إلخ)** هذا رد على المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: والتغاير بحسب المفهوم ليفيد...إلخ)** يرد عليه أن مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كافٍ في الإفادة، بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول؛ للقطع بعدم إفادة قولنا: «الحيوان الناطق ناطق» كما سبق في أول الكتاب.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: لكن يرد عليه أن مجرد التغاير... إلخ)** أجيب عنه بأن ما هو المفهوم من عبارة الشارح أن التغاير بحسب المفهوم شرط لإفادة الحمل، فإنه لا يفيد بدونه لا أنه كافٍ فيه.

ويمكن أن يقال: معنى التغاير في المفهوم أن يكون مفهوم المحمول أمرًا زائدًا على ما يفهم من الموضوع، فالنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزء من مفهوم الموضوع، تأمل.

واعلم أن تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم لا يصح في العدميات، فقيل: شرط الحمل الاتحاد ذاتًا؛ بمعنى أن ما صدق عليه ذات

واحدة والتحقيق ما ذكره في «حواشي شرح التجريد» بأن الحمل في الذاتيات هو الاتحاد، وفي العرضيات هو الاتصاف كذا قيل.

* قال بعض المحققين: **(قوله: يرد عليه... إلخ)** قال الفاضل الكلنبوي: منشأ هذا الإيراد لام العاقبة في قوله: «ليفيد» إذ الظاهر منها أن تكون الإفادة مترتبة على التغاير المذكور، لكن يجوز أن يكون الترتب عليه بواسطة انضمام أمر آخر، ولذا أجيب عنه بما ذكره المحشي بقوله: «أجيب عنه... إلخ» وقد يورد عليه أيضًا بأن شرط الإفادة التغاير الذهني لا تغاير المفهومين؛ إذ قد يكون التغاير الذهني مع عدم التغاير بين المفهومين، ويفيد الحمل كما في قولنا: الإنسان بشر؛ إذ فهم من الإنسان الحيوان الناطق، وفهم من البشر الضاحك؛ أي: تصور المفهوم الواحد بمرآتين مختلفتين.

أقول: المفهوم الواحد باعتبار تصوره بوجه غيره باعتبار تصوره بوجه آخر، والمراد من التغاير هاهنا أعم من التغاير الذاتي والاعتباري فلا يرد ذلك، وما يقال: الناطق جزء الحيوان الناطق، والجزء والكل ليسا بمتغايرين عند المتكلمين، فلا يرد ما أورده الخيالي ليس بشيء؛ لأن المغايرة في تعريف الحمل لأهل العقول هي المغايرة بالمعنى اللغوي الشائع الشامل للمفهومين الوجوديين والعدميين والمختلفين، لا بالمعنى المصطلح عند المتكلمين وإلا لم يصدق على حمل أصلاً؛ لأن المحمول كلي ألبتة، والكلي ليس بموجود، ولو سلم فلا يصدق على حمل المحمولات العدمية وأمثالها، تأمل. انتهى.

وقوله: «لام العاقبة» هي ما تفيد ترتب مدخولها على الفعل في نفس الأمر سواء كان باعثًا عليه أولاً، وأما لام العرض فما كان مدخولها باعثًا عليه سواء ترتب عليه في نفس الأمر أولاً.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: يرد عليه أن مجرد التغاير بحسب المفهوم... إلخ)** قيل: هذا ليس كما ينبغي، فإنه جعل التغاير شرطًا للإفادة لا سببًا كافيًا لها لما أن هذا القدر كافٍ لغرضه هاهنا كما لا يخفى.

* قال المرعشي: **(قال الخيالي: بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول)** فيه: إن التغاير ينافي اشتمال أحدهما على الآخر، بناء على أن الجزء

لا يغاير الكل عند المتكلمين، لا يقال: هذا الإيراد بناء على أنه يلزم هذا القائل أن يكون الجزء غير الكل، كما سيذكره الشارح اعتراضًا عليه بقوله: «ولا في الأجزاء الغير المحمولة... إلخ» لأنا نقول: المحمول على تقدير اشتمال الموضوع عليه من الأجزاء المحمولة، واللازم له مغايرة الأجزاء الغير المحمولة.

* قال شجاع الدين: (**قوله: غير كافٍ... إلخ**) فيه أن الشارح لم يقل: «إن مجرد التغاير بحسب المفهوم بين الموضوع والمحمول كافٍ في إفادة الحمل حتى يرد عليه أنه غير كافٍ» بل قال: «يشترط التغاير بحسب المفهوم في إفادة الحمل ولا ينافيه اشتراط أمر آخر مثل عدم اشتمال الموضوع على المحمول».

* **قال الشارح: [وذكر في «التبصرة»: إن كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث، وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته؛ وهذا لأن العشرة اسم لجميع الأفراد، ومتناول لكل فرد من آحاده مع أغياره، فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه؛ لأنه من العشرة، وأن تكون العشرة بدونه، وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها. هذا كلامه، ولا يخفى ما فيه].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: وقد خالف**) أي: جعفر بن حارث (**في ذلك**) الحكم (**جميع المعتزلة**).

(**قوله: وعدَّ ذلك**) أي: قول جعفر بأن الواحد غير العشرة.

(**قوله: لجميع الأفراد**) أي: الآحاد التي هي الوحدات.

(**قوله: ومتناول لكل فرد**) أي: لكل وحدة تناول الكل للجزء، أو الكلي لجزئياته.

(**قوله: مع أغياره**) أي: كائنًا معها؛ أي: مأخوذًا ومتضمنًا مثلاً أن الواحد مأخوذًا مع التسعة الباقية عشرة.

(**قوله: وأن تكون**) عطف على ما قبله بحسب المعنى؛ أي: يلزم أن يكون الواحد غير نفسه، وأن تكون... إلخ.

(**قوله: ولا يخفى ما فيه**) لأن مغايرة الشيء للشيء لا يستلزم مغايرته لكل جزء من أجزائه، حتى يلزم ما ذكره من مغايرة الواحد لنفسه.

* قال العصام: **(قوله: فلو كان الواحد غيرها لكان غير نفسه؛ لأنه من العشرة، وأن تكون العشرة بدونه)** يعني: لأنه من العشرة، والعشرة لا تكون بدونه على أن «إن» مكسورة نافية، فالعشرة لا تكون غير الواحد، فلو كان الواحد الذي ليس العشرة غيره غيرها لكان غير نفسه؛ لأن المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره، وكثيرًا ما تروى «أن» مفتوحة فهي حينئذٍ عطف على ضمير كان.

وقوله: «بدونه» على خبر كان، فيكون الحاصل لكان كون العشرة بدون الواحد، فمن قال: فتح «أن» تصحيف؛ لعدم إمكان عطفه على ما سبق إلا بتمحل تقدير، ولزم أن تكون العشرة بدونه فقد غفل، وكأن قوله: «ولا يخفى ما فيه» إشارة إلى ألا فرق بين الجزء والكل، والمحل والعرض، والعالم والصانع في أنه يمتنع الانفكاك من أحد الجانبين، فكيف يعد جعل الجزء غيرًا من الجهالة، وما يقال: إنه إشارة إلى أن كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفسية حتى يلزم من مغايرتة للشيء مغايرته لنفسه.

وبالجملة: مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل جزء من أجزائه حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرته لنفسه، فظهر ضعفه مما قررناه لك، فأحسن التأمل.

* قال ولي الدين: **(قوله: فهي حينئذٍ عطف... إلخ)** أقول: الظاهر أن يعطف «أن تكون... إلخ» على خبر «لصار»؛ أعني: غير نفسه، وإنما قلنا: «لصار» ولم نقل: «لكان» كما قال المحشي؛ لأنه ما وقع في كثير من النسخ.

(قوله: فمن قال... إلخ) هذا رد على المحشي الخيالي.

(قوله: وما يقال... إلخ) هذا رد على المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: وأن تكون العشرة)** قد وقع في عامة النسخ «أن» المصدرية بدل «أن» النافية، وأنه تصحيف فصل؛ إذ لا يمكن عطفه على ما سبق إلا بتحمل تقدير، وينتقض أيضًا باللازم، فإنه غير عند المعتزلة.

(قوله: ولا يخفى ما فيه) لأن كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفسية، وبالجملة: مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل جزء من أجزائه.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: بدل «إن» النافية وأنه تصحيف فضل)** وقع في عامة نسخ الحواشي: بدل «إن» النافية، فعلى هذا قوله: «فضل» بالضاد المعجمة، ومعناه حينئذٍ أنه تصحيف فاضل؛ أي: زائد لا فائدة فيه، ويؤيده ما نقل عنه من تمثيل «إن» النافية حيث قال كما في قوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ ۝٤﴾ [الطارق: ٤] لأن «لـمَّا» بمعنى الاستثناء لدخوله على الاسم. تمَّ كلامه.

وفي بعض النسخ: بدل «إن» النافية باللام المتصلة مع النون، وقوله: «فصل» بالضاد المهملة، فمعناه: إنه تصحيف وتغيير بسبب فصل لامها عن النون، وفي بعض النسخ تصحيف محل.

(قوله: إذ لا يمكن عطف... إلخ) مثل أن يقال: إنه معطوف على قوله: «لصار بحسب المعنى» إذ مآله لو كان الواحد غيرها يلزم أن يكون الواحد غير نفسه، وأن يكون العشرة بدون «أو» معطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ «صار»، فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونه، وكل ذلك تعسف وتكلف نقل عنه؛ أي: بتقدير أن يقال: لزم أن يكون العشرة بدونه، وعلى هذا يكون معطوفًا على قوله: «لصار» وعلى تقدير «أن» النافية يكون معطوفًا على قوله: لأنه من العشرة، وحينئذٍ لا يرد النقض باللازم؛ لأنه لا يصدق عليه أنه من الملزوم. انتهى.

يعني: إنه وإن صدق على اللازم أنه لا يكون بدون الملزوم، لكن لا يصدق عليه أنه بعض من الملزوم، فلا يرد النقض به على الدليل.

(قوله: وينتقض أيضًا... إلخ) أي: مع كونه محتاجًا إلى التكلف ينتقض باللازم، فإن اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه، بأن يقال: لو كان اللازم غير الملزوم لزم أن يكون الملزوم بدونه، وأنه محال فيلزم ألا يكون اللازم غيرًا، ويمكن أن يقرر بالنقض التفصيلي بأن يقال: لا نسلم أنه لو كان الواحد غير العشرة يلزم أن تكون العشرة بدونه، فإن اللازم غير الملزوم عندهم مع أنه لا يكون الملزوم بدونه.

(قوله: لا يقتضي النفسية) أي: العينية حتى يلزم من مغايرة الشيء له مغايرته لنفسه.

ولا يخفى عليك أن لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على أن كونه جزء من العشرة، وعدم تحققها بدونه يستلزم النفسية، فلو كان مغايرًا لها يلزم مغايرته لنفسه، بل يتم بمجرد بيان أن ليس العشرة مغايرة له سواء كانت نفسه أو لا؛ إذ يكفي أن يقال: إنه من العشرة، وهي لا تكون بدونه، فلا تكون العشرة مغايرة له، فلو كان الواحد مغايرًا لها يلزم مغايرته لنفسه؛ لأن المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره، إذ لو كان عينه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة إلى شيء واحد، فالصواب أن يقال: «في توجيه النظر» إذ كون الشيء من الشيء، وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما.

(قوله: وبالجملة مغايرة... إلخ) فلا يلزم من مغايرة الواحد للعشرة، ومغايرة يد زيد له مغايرتهما لنفسهما.

* قال بعض المحققين: **(قوله: ويؤيده ما نقل... إلخ)** قال الفاضل الكلنبوي: لكن يرد عليه أنه لا اعتبار للإعجام، فلا وجه للحكم بكونها مفتوحة مصدرية، لا بكونها مكسورة نافية مع جواز دخول النافية على كل من الفعل والاسم كما ذكره صاحب «المغني»، فالحق أن النسخة الصحيحة لن النافية وإن النافية تصحيف فاسد أيضًا، ولا اعتبار للحاشية المنقولة عنها. انتهى.

(قوله: وعلى تقدير «أن» النافية يكون معطوفًا... إلخ) فيه: إنه عطف الجملة على المفرد، وهو إنما يجوز بتأويل المفرد بجملة، أو تأويل الجملة بمفرد كما ذكروا في قوله تعالى: ﴿فَالِقُ ٱلۡإِصۡبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيۡلَ سَكَنًا﴾ [الأنعام: ٩٦] فهو أيضًا يحتاج إلى تمحل، والفرق تحكم، وكذا الكلام على نسخة أن النافية.

وما قيل: إن الجملة على هذه النسخة حالية فاسد؛ إذ يجب تجريد الحالية عن أدوات الاستقبال كالسين وسوف وكذا لن، والحق أن الجملة على التقديرين معطوفة على قوله: «من العشرة» أعني: خبر «لأن» فلا إشكال. أفاده الكلنبوي.

(قوله: وينتقض أيضًا... إلخ) لا يقال: هذا الدليل في الأصل مجروح كما أشار إليه الشارح بقوله: «ولا يخفى ما فيه» فلا يكون انتقاضه بوجه آخر

دليلاً على التصحيف هاهنا؛ لأنا نقول: لعله أراد أنه لا بدَّ من حمل كلام العاقل على الوجه الصحيح مهما أمكن، ثم إنه لم يقل ويبقى دليل الصيرورة مجرد قوله: «لأنه من العشرة» مع أن الدليل مجموع الحكمين، كما يشير إليه المحشي الخيالي؛ لأن عدم اقتضاء النفسية مشترك بين الصورتين، فتأمل.

(قوله: ويمكن أن يقرر بالنقض... إلخ) لعل مراده منه جواب عما أورد على الخيالي بأن هذا النقض إنما يرد لو كان المعطوف دليلاً مستقلاً، والمعطوف عليه دليلاً آخر، أما لو كانا دليلاً واحدًا، فلا يجري في عدم مغايرة اللازم. انتهى، وذلك لأن منع لزوم اللازم الثاني موجه قطعًا.

(قوله: فلا تكون العشرة مغايرة له... إلخ) لا يخفى أنه لو ثبت هذا، فلا حاجة إلى قوله: «فلو كان الواحد... إلخ» لأن المغايرة بين الشيئين من مقولة الإضافة، ولا يتصور وجود أحد المتضايفين بدون الآخر.

(قوله: لأن المغاير للشيء... إلخ) مثلاً عمرو المغاير لزيد مغاير ليد زيد الذي هو غير مغاير لزيد؛ إذ لو كان عمرو عين يد زيد يلزم اتصاف عمرو بالغيرية واللاغيرية بالنسبة إلى زيد؛ لأنه حينئذٍ باعتبار كونه عين يد زيد لا يكون غير زيد مع أنه غيره باعتبار نفسه، فيلزم أن يكون عمرو متصفًا بالغيرية واللاغيرية لزيد، وهو باطل، لكن تفرع قوله: فلا تكون العشرة مغايرة له ممنوع كما أشار إليه بقوله: «فالصواب... إلخ» وجميع ذلك مدفوع بحمل النفسية في كلام الخيالي على عدم المغايرة بقرينة أن الكلام فيه، وبقرينة قوله: «وبالجملة... إلخ» إذ يجب المطابقة بين الإجمال والتفصيل. أفاده الكلنبوي.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: إلا بتمحل تقدير)** أي: بتكلفة، يقال: تمحله؛ أي: طلبه بحيلة وتكلف.

نقل عنه: أي: بتقدير أن يقال: «وللزم أن تكون العشرة بدونه» وعلى هذا يكون معطوفًا على قوله: «لصار»، وعلى تقدير «أن» النافية يكون معطوفًا على قوله: «لأنه من العشرة» وحينئذ لا يرد النقض باللازم لا يصدق عليه أنه منه.

(قوله: وينتقض أيضًا باللازم) وجه الانتقاض: إن هذا الدليل جارٍ في اللازم مع الملزوم؛ لأن اللازم لا يتحقق بدون الملزوم مع تخلف المدلول؛ لأن

اللازم غير الملزوم عند المعتزلة، ويمكن أن يوجه الانتقاض بالنقض التفصيلي بأن يقال: «الملازمة ممنوعة» مستندًا بأن الغيرية لو استلزمت تحقق أحد المتغايرين بدون الآخر لزم أن يتحقق اللازم بدون الملزوم، فإنه غير الملزوم عند المعتزلة، إلا أن العبارة ظاهرة في النقض الإجمالي على ما لا يخفى.

※ قال المرعشي: **(قال الخيالي: وإنه تصحيف فصل)** قوله: «تصحيف» إما بالتنوين، ومعناه: إنه تصحيف فاصل بين الجملتين؛ يعني: يمنع عطف إحداهما على الأخرى؛ إذ لا يمكن عطف إحداهما على الأخرى، وإما بالإضافة فهو إما من قبيل إضافة الموصوف إلى الصفة ومعناه ما ذكر، وإما من قبيل إضافة المصدر إلى مفعوله الغير الصريح، ومعناه أنه تصحيف وصل إلى فصل، والمراد من الوصل عطف بعض الجملة على بعض، ومن الفضل ترك عطف بعضها على بعض كما في «التلخيص» إذ لا يمكن عطفه على ما سبق.

(قوله: وحينئذ لا يرد النقض باللازم؛ لأنه لا يصدق عليه أنه منه) هذا على تقدير أن يكون مجموع المعطوف والمعطوف عليه دليلاً واحدًا، وأما إذا كان المعطوف وحده دليلاً فالنقض وارد؛ لأنه يجري الدليل هكذا اللازم لو كان غير الملزوم لصار غير نفسه؛ لأنه لا يكون الملزوم بدونه.

وليت شعري ما الفرق بين النسختين في ورود النقض وعدم وروده؛ إذ لو جعل المعطوف وحده دليلاً يرد النقض فيهما جميعًا، وإن ضم إليه المعطوف عليه لا يرد فيهما جميعًا.

(قال الخيالي: وينتقض أيضًا باللازم) عطف على قوله: «تصحيف فصل» وورود النقض على تقرير أن يكون المعطوف دليلاً مستقلاً، وأما إذا كان مع المعطوف عليه دليلاً واحدًا فلا يرد النقض باللازم؛ لأن المعطوف عليه لا يجري في اللازم إلا أن يقال: إنه من الملزوم.

ويمكن دفعه على تقدير كون المعطوف وحده دليلاً بأن يكون المراد بقوله: وأن تكون العشرة بدون أنه يلزم أن تكون ماهية العشرة متقومة وتامة بدونه، وهذا لا يجري في اللازم؛ إذ التالي ليس داخلاً في صورة اللازم؛ إذ اللازم ليس من تمام الملزوم وجزء ماهيته.

(**قوله: لزم أن يتحقق اللازم بدون الملزوم**[1]) الظاهر العكس، وكذا فيما سيجيء.

(**قال الخيالي: لا يقتضي النفسية**) أي: لا يقتضي أن يكون نفس ما هو منه حتى يلزم من كونه غير ما هو منه كونه غير نفسه.

(**قال الخيالي: وبالجملة مغايرة الشيء للشيء**) ما في سياق الجملة غير ما بعده، فكيف قال: وبالجملة؟!

* قال شجاع الدين: (**قوله: وإنه تصحيف فصل**) أي: فصل بين لازم «لن» ونونه بأن يتوهم اللام ألفًا، ومثل هذا يسمى: تصحيف فصل، وإذا وقع الأمر بالعكس بأن يقع «لن» بدل «أن» يسمى: تصحيف وصل.

(**قوله: إلا بتمحل تقدير**) بأن يقال: ويلزم منه أن تكون العشرة بدونه.

(**قوله: وينتقض... إلخ**) أي: ينتقض قوله: «ويلزم منه أن تكون العشرة بدونه» فإن معناه: إنه لو كان الواحد من العشرة غير العشرة يلزم أن تكون العشرة بدون الواحد، واللازم باطل، فالملزوم مثله، وخلاصة هذا الدليل جارٍ في اللازم بأن يقال: لو كان اللازم غير الملزوم يلزم أن يكون الملزوم بدون اللازم واللازم باطل، فينتج أن اللازم لا يكون غير الملزوم مع أن اللازم غير الملزوم عند المعتزلة، فيلزم أن ينتقض دليلهم هذا باللازم على تقدير أن يقدر قوله: «وأن تكون العشرة بدونه» ويقال: «ويلزم منه أن تكون العشرة بدونه» وهذا التقدير باطل.

(**قوله: أيضًا**) أي: كما يلزم تمحل تقدير.

(**قوله: لأن كون الشيء... إلخ**) أي: كون الواحد من العشرة، وعدم تحقق العشرة بدون الواحد لا يقتضي كونه نفس العشرة حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرة الشيء لنفسه، ولا يخفى أن ما ذكره بقوله: «وبالجملة... إلخ» ليس حاصله ما قبله كما هو المتبادر.

---

(١) وجه الظهور أمران الأول أنه موافق للدليل المذكور والثاني أن اللزم يجوز تحققه بدون الملزوم.

[صفاته تعالى الأزلية: العلم، القدرة، الحياة، القوة، السمع، البصر، الفعل، والتخليق، والترزيق، والكلام]

* **قال الشارح**: [(وهي) أي: صفاته الأزلية (العلم) وهي صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها (والقدرة) وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها (والحياة) وهي صفة أزلية توجب صحة العلم (والقوة) وهي بمعنى: القدرة (والسمع) وهي صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك بهما إدراكًا تامًا لا على سبيل التخيل أو التوهم، ولا على طريق تأثر حاسة ووصول هواء، ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات، كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات؛ لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: أي: صفاته الأزلية)** الأولى رجع الضمير إلى ما في ضمنها من الصفة، وفائدة التقييد بالأزلية غير ظاهرة.

(قوله: صفة[1] ذات إضافة دون نفسها.

---

(١) اعلم أن العلم المشترك بين علم الله وبين علم الإنسان عند البعض بالاشتراك المعنوي؛ أي: يكون العلم بمعنى صفة يتجلى بها المذكور، وعند البعض مشترك بالاشتراك اللفظي، وها هنا يجوز أن يكون بالمعنى الأول بأن يكون من قبيل ذكر العام وإرادة الخاص، أو يكون المراد منه العلم المطلق لكن في ضمن هذا الفرد؛ أعني: العلم الثاني، ويكون تعريفه بصفة أزلية... إلخ تعريفًا لفظيًا.

(قوله: تنكشف) انكشافًا تامًا كما هو المتبادر عند إطلاقه، فلا يتناول الغير الواصل إلى مرتبة اليقين، واعلم أن العلم الأزلي هل هو من قبيل التصور أو التصديق، أو هو متبعض فيه، تأمل.

(قوله: المعلومات)[١] أي: ما من شأنه أن يعلم موجودًا كان أو معدومًا[٢]، ممكنًا كان أو ممتنعًا.

وحاصله: إن جميع ما يمكن أن يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل؛ إذ المقتضي للعالمية ذاته تعالى، والمعلومية ذوات الأشياء، ونسبة الذات إلى الجميع على السواء، فقد ثبت علمه بالبعض فوجب علمه بالكل[٣]، إلا أن علمه بالمتجددات على وجهين: **علم غير مقيد بالزمان**، وهو باقٍ أزلاً وأبدًا لا يتغير ولا يتبدل، **وعلم مقيد بالزمان**، وهو علمه تعالى بالمتجدد أو المتغير، وهذا العلم متناهٍ بالفعل بحسب تناهي المتجددات، وغير متناهٍ بالقوة كالمتجددات الأبدية، والعلم لا يتغير بحسب الذات، ويتغير من حيث الإضافة ولا فساد فيه، وإنما الفساد في تغير نفس العلم.

(قوله: عند[٤] ....

---

(١) فإن قيل: هذا التعريف يستلزم الدور؛ لأن ذكر المشتق وهو المعلومات يستلزم ذكر المبدأ وهو العلم، فيلزم تعريف العلم بالعلم. قلنا: إن المراد من العلم المعرف هو العلم بالمعنى الاصطلاحي، والمراد من العلم المأخوذ في التعريف هو العلم بالمعنى اللغوي، فافهم ولو قال «الأشياء» بدل «المعلومات» لكان أشمل وأسلم وأحوط.

(٢) قيل: هذا موقوف على إثبات كون الأشياء متساوية في صحة المعلومية، ولعل المخالف لا يسلم ذلك.

(٣) وإلا لزم تخلف المقتضي عن المقتضى والترجيح بلا مرجح.

(٤) اعلم أن «عند» في قوله: «عند تعلقها» بمعنى الشرط، والباء في قوله: «بها» يجوز أن يكون صلة التعلق، ويكون ضمير «بها» راجعًا إلى المعلومات، ويجوز أن يكون للسببية، وحينئذٍ يكون ضمير «بها» راجعًا إلى صفة أزلية أيضًا، والباء حينئذٍ تكون بقوله: «تنكشف» أي: العلم صفة أزلية يكون انكشاف المعلومات بسببها عند تعلق ذلك الصفة، لكن المتبادر أن الباء صلة، وفيه نظر؛ لأن تعريف العلم حينئذٍ يصدق على =

تعلقها[١] **بها**[٢]) إشارة إلى دفع ما يقال من أن جميع المعلومات بالمعنى المذكور، لو كانت منكشفة له تعالى يلزم أن يكون عالـمًا في الأزل، بأن زيدًا دخل في الدار وخرج عن الدار مثلاً، وهو جهل تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا.

ومن هاهنا[٣] ذهب أبو الحسن البصري إلى أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها[٤]، واستدل عليه بأن الموجب للانكشاف ليس نفس العلم بل بشرط التعلق، وهو في الأزل متعلق بأن زيدًا سيدخل الدار حتى لو دخل يزول ذلك التعلق، ويتعلق بأنه دخل فيها.

وفيه أبحاث:

= القدرة والقوة والسمع والبصر والإرادة والمشيئة؛ لأنها صفات أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها؛ لأنها لا تكون بدون العلم؛ لأن العلم أشمل منها.

ويمكن أن يجاب عنه بأن بالقيد المخرج لها ها هنا محذوف؛ أعني: والباء للسببية، وهذا القيد ظاهر بفهم من التعريف وحذفه كثير في التعاريف، وحينئذٍ لا يصدق على غير العلم؛ لأنه لا ينكشف بسبب صفة غير العلم بالمعلومات عند تعلقها بها، وهو ظاهر عند التأمل، أو نقول: إن المراد من الباء في قوله: «بها» الباء السببية على سبيل غير ظاهر، وحينئذٍ لا يصدق التعريف على غير العلم، فافهم.

(١) ولو قال: «لتعلقها» بدل «عند تعلقها» لكان خروج بواقى الصفات أظهر، وإنما عدل عنه تنبيهًا على استقلال الصفة في الانكشاف.

(٢) الباء صلة التعلق، ويحتمل أن تتعلق بتكشف وحينئذٍ الباء للسببية، والضمير راجع إلى الصفة.

(٣) قوله: «ومن ها هنا ذهب... إلخ» إذ يرد أنه تعالى عالم بنقيض حادثة قبل وقوعها، فلو كان عالـمًا بها قبل وقوعها يكون عالـمًا بالنقيضين وهو جهل، فلأجل جهلية ذلك قال: لا يعلم بالحادثة قبل وقوعها.

(٤) إذ العلم بالشيء عنده مشروط بوقوعه، واعترض عليه بأنه يلزم حينئذٍ تجهيل الباري عن اسمه تعالى عن ذلك، والجواب عنه بأن الثابت في الأزل أنه سيوجد زيد، فيعلمه حينئذٍ كذلك، وعند وجوده زال هذا الثابت، ووجد علمه بأنه وجد، وهكذا فلا يلزم التجهيل ليس بشيء؛ لأن العلم بأنه وجد إنما وجد عند تحقق أنه وجد، وقيل: تحققه العلم به ليس بمتحقق، فليس هذا إلا التجهيل، تدبر.

الأول: إن الانكشاف لو كان مشروطًا بالتعلق لزم احتياج الواجب في الصفة الحقيقية إلى الغير، وذلك باطل. وجوابه: إن الانكشاف من توابع العلم، فلا يلزم من احتياجه الاحتياج في العلم، وفيه نظر.

والثاني: إن المطلقة العامة دائمة الصدق، فكيف يكون العلم في الأزل بأنه موجود جهلاً واعتقادًا غير مطابق.

والثالث: إن الأزلي يمتنع أن يزول ويطرأ عليه العدم، فكيف يزول التعلق الأزلي عند التعلق بأنه موجود، ولا يبعد أن يلتزم بقاء التعلق الأزلي بأنه سيدخل أزلاً وأبدًا.

لا يقال: كيف يبقى التعلق الأزلي مع انتفاء المتعلق؛ أعني: النسبة الاستقبالية بأنه سيدخل في الدار حين دخل في الدار؛ لأنا نمنع الانتفاء بل هي بحالها، إذ لا منافاة بين قولنا بأنه سيدخل في الدار، وبين قولنا بأنه دخل في الدار، وأيضًا يلزم أن يوجد العلم بدون انكشاف المعلوم عند العالم بواسطة انتفاء الشرط وهو التعلق، تأمل.

(قوله: والقدرة) قدم العلم لعمومه باعتبار التعلق، ولتوقف القدرة على العلم باعتبار التعلق، وإنما قدم القدرة على الحياة مع تأخرها عنها وجودًا؛ لأن القدرة لها مدخل في التأثير، فكأنها نزلت منزلة الذات، ولذا توصف بالمؤثرية، ويقال: إنها صفة مؤثرة مع أن المؤثر في الحقيقة ليس إلا الذات.

واعلم أن للقدرة تعلقين أزلي لا يترتب عليه وجود المقدور بالفعل، وتعلق حادث يترتب عليه وجود المقدور بالفعل، هذا عند من لا يقول بالتكوين، وأما عند من يقول به فالتعلق الحادث ليس إلا للتكوين، فتعلقات القدرة كلها أزلية.

وأنت خبير بأن الظاهر من قوله: «تؤثر» أن المراد بالتعلق التعلق الحادث، لكن اللائق بكلام المصنف ـ رحمه الله ـ هو أن يراد به التعلق الأزلي؛ إذ التعلق الحادث ليس إلا للتكوين عند القائلين به، والمصنف ـ رحمه الله ـ منهم، ولعل المرضي عند الشارح مذهب الأشعري النافي

للتكوين، وقد يوجه بأن التعلق الحادث، وإن كان للتكوين حقيقة إلا أن للقدرة مدخلاً تامًا، وأنها ملاك الأمر في صفة المؤثرية، فكأنه هو لها أيضًا كالأزلي، تأمل.

(قوله: توجب صحة العلم) لم يقل: «والقدرة معًا» كما هو المشهور اكتفاءً بما هو الكافي في التميز، وإنما زاد الصحة تنبيهًا على أن ما هو من لوازم الحياة هي الصحة دون العلم نفسه، وإن كان فيما نحن فيه كذلك، تأمل[١].

(قوله: والقوة وهي بمعنى القدرة) قال الفاضل المحشي: فذكرها للتنبيه على الترادف، أو على صحة الإطلاق على الله القوي العزيز. تمَّ كلامه.

وأنت تعلم أنه على هذا، فالأولى التعقيب، وعدم الفصل بينها وبين القدرة بالحياة، ونكتة الفصل بينها وبين القدرة خفي، وقد تفسر القوة بكمال القدرة، ولعل هذا من قبيل حصول الصورة.

(قوله: فيدرك بهما) لم يقل: «فيعلم بهما» ردًّا على من قال: إنهما عبارتان عن العلم بالمبصرات أو المسموعات، فهما راجعان إلى العلم.

(قوله: لا على سبيل التخيل) وهو الإدراك والملاحظة بما يمكن أن يحس بعد الغيبة.

(قوله: أو التوهم[٢]) هو إدراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات، كصداقة زيد وعداوة عمرو.

(قوله: تأثر حاسة... إلخ) بأن تنفعل الحاسة بانطباع الصوت[٣] عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ، وقرعه للعصب المفروش

---

(١) لعل وجهه أن التعريف لا بد أن يكون شاملاً لجميع الأفراد، فإن كان نفس العلم لازمًا للحياة فيما نحن فيه لا يكون التعريف جامعًا، فاختيار هذا التعريف على هذا التوجيه ليس بصحيح.

(٢) ذكر التوهم وإن صحَّ لكن لا يلائم كالتخيل.

(٣) أي: حالة عارضة على الهواء؛ أعني: الصوت.

في مقعره، والظاهر أن وصول الهواء متعلق بتأثر حاسة السمع؛ إذ تأثر حاسة البصر ليس مشروطًا بالوصول، بل[1] بتوسط الهواء بين الرائي والمرئي[2].

(قوله: ولا يلزم) إشارة إلى جواب دخل مقدر.

واعلم أن المشهور أن الأشاعرة لم يؤولوا السمع والبصر بالعلم بالمسموعات، والعلم بالمبصرات، بل جعلوهما صفتين زائدتين على صفة العلم كما أولهما غيرهم بذلك.

وأنت تعلم أن اللائق على قاعدة الأشعري وعلى قاعدة غيره أن يكون أمر التأويل على العكس؛ لأن قاعدة الأشعري في الإحساس أنه علم بالمحسوسات، وذلك يقتضي أن يكون مرجعهما إلى العلم، وأما قاعدة غيرهم على غير ذلك حيث اعتبروا في العلم تعلقه بالمعاني، فاللائق بحالهم ألا يكون مرجعهما إلى العلم؛ ولذا قيل: إن الشيخ الأشعري لما اختار أن إدراك المحسوسات علم بمتعلقاتها لم يلزم من كونه تعالى سميعًا وبصيرًا، أن يوجد له صفتان زائدتان على العلم تنكشف بسببهما المبصرات والمسموعات، بخلاف الجمهور فإنهم خالفوا في ذلك، فلزمهم أن يجعلوهما غير العلم، ولكن المنقول عن الإمام الغزالي أن الفلاسفة والكعبي وأبا الحسن البصري أولوهما بالعلم بالمسموعات والمبصرات.

وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية: إنهما صفتان زائدتان على العلم، وأما إدراكه تعالى بسائر المحسوسات ـ أعني: الملموسات والمذوقات ـ على ما حكي عن إمام الحرمين، فيجب وصفه تعالى بإدراك الطعوم والروائح والحرارة والبرودة، كما يجب وصفه بإدراك المسموع والمبصر للشركة في الدليل، لكن لا يقال: إنه تعالى شام ذائق لامس؛ لأنها تنبئ[3] عن الاتصالات

---

(١) يمكن أن يقال: بواسطة الهواء يصير شرطًا؛ لأن غاية القرب منافية.

(٢) فإنهم قالوا: لا بد أن يتوسط بين الرائي والمرئي جسم لطيف غير ملون، يمكن نفوذ الخطوط الشعاعية فيه حتى صار الشيء مرئيًا، وفيه نظر.

(٣) فيه أنها سمعية لا مدخل للعقل في إثباتها.

الجسمانية، فعند الشيخ لا حاجة في ذلك إلى صفة أخرى غير العلم، وأما عند غيره ممن اعتبر تعلقه بالمعاني، فيحتاج إلى صفة أخرى هي مبدأ لذلك، ومن ههنا عدَّ بعضهم الإدراك صفة ثابتة له تعالى وراء التكوين، فليتأمل.

(قوله: تحدث لها تعلقات بالحوادث) متناهية بالفعل وغير متناهية بالقوة، وتحدث على حسب حدوث المحدثات، ولعل الحكم بحدوث تعلق القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين، أو على سبيل التغليب، تأمل[١].

※ قال العصام: **(قوله: وهي صفة أزلية)** تأنيث ضمير العلم باعتبار خبره، ومن لا يعرف القاعدة يحتاج إلى تأويله بإرجاعه إلى صفة العلم، وأخذ الأزلية في تعريفات الصفات يوجب الاستغناء عن ذكر الأزلية في قوله: «وله صفات أزلية».

وفيه أن ذكر المعلومات في تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم، ولك أن تقول: التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدري لا العلم بمعنى الصفة الموجودة، وأن تقول: التعريف لعلم الله تعالى والمأخوذ في التعريف مطلق المعلوم، وتعريف العلم مستغنى عنه بما عرف به العلم سابقًا، وينتقض التعريف بالسمع والبصر إلا أن يقال: لو كان الإحساس مندرجًا تحت العلم فالسمع والبصر داخل في العلم وإن كان مباينًا له، فالسمع والبصر ليسا ما به ينكشف المعلوم، بل ما به ينكشف المحسوس.

وكما أن علمه تعال أزلي تعلقه بما يجب أن يعلم في الأزل أيضًا أزلي؛ إذ تنزه تعالى عن الجهل بشيء في الأزل، نعم تعلق علمه بالحادث باعتبار أنه حدث حادث، وإنما قدم العلم على القدرة؛ لأنه حاكم على القدرة، ولهذا لا

---

(١) وجه التأمل: إن إثبات الشارح حدوث للتعلق للقدرة باعتبار أن مرضى الشارح هو مذهب الأشعري النافي للتكوين، أو باعتبار أن للقدرة مدخلاً تامًا، وأنها ملاك الأمر في المؤثرية، فكأن وجود المقدور بالفعل يترتب على القدرة فيكون للقدرة تعلق حادث أيضًا.

يقع من القادر العالم ما يقدر عليه مما لا يوافق الحكمة، والعلم ليس تحت القدرة، ولهذا يعلم ما ليس مقدورًا ولأن العلم أعم من القدرة، وقد عرفت وجه تقديمهما على الحياة.

(قوله: وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها) هذا البيان لا يوافق مذهب إثبات التكوين؛ لأن المؤثر في المقدور التكوين عند مثبتيه؛ لأنه يتمسك في إثباته بأن القدرة ليس أثرها إلا صحة المقدور من الفاعل، فلا بد من صفة بها تؤثر في المقدور فيؤول بأن التأثير في المقدور بمعنى جعله ممكن الوجود من الفاعل.

وحاصله: صحة التأثير في المقدور، ولا ينفع التأويل؛ لأن قوله: «عند تعلقها بها» يدل على أن التعلق حادث، وصحة التأثير للفاعل أزلية، وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة أزلية النزاع في أن التعلق أزلي أو حادث، إنما هو بين النفاة للتكوين، فإن بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود المقدور وبعضهم جعلوها قديمة، بمعنى: إنها تعلقت في الأزل بوجود المقدور فيما لا يزال، والملائم لهذا المذهب أن يقال: تؤثر في المقدورات على وفق تعلقها بها.

(قوله: وهي صفة أزلية توجب صحة العلم) لا نفس صحة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة؛ إذ لو كانت نفس صحة العلم والقدرة لكان وصفه تعالى بالحياة وصفًا له بحال المتعلق، ويكون معنى كونه حيًّا أنه صحيح العلم والقدرة، ولما كان لجعلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع والكلام وجه مع أن شيئًا منها لا يكون لغير الحي، وهذا بيان بديع سنح في هذا المقام.

ولم يقل: «توجب صحة العلم والقدرة» لأنه يكفي ما ذكره في تعيين الحياة، وليس المقصود استيفاء ما توجبه وإلا لم يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت، وأورد الشارح في شرحه لـ«الكشاف في تفسير آية الكرسي: إنه لا يصدق تفسير الحياة بصحة العلم والقدرة على غير حياة ذوي العلم، ولا يصح الجواب عنه بأنه تفسير حياة الواجب، وإلا فتفسير حياة غيره

باعتدال المزاج النوعي أو ما يتبعه من قوة الحس والحركة أو غيرهما؛ لأنه يصدق على غير حياته تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره، بل الجواب منع عدم صحة العلم لغير ذوي العلم من الحيوان فليكن عدم العلم له مع إمكانه لمانع.

(قوله: والقوة وهي بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف، وأذن الشرع بإطلاقه على القوي العزيز، فالأولى جمعها مع القدرة، ونحن نقول، وبالقوي الاعتصام: إن القوة بمعنى نفي الضعف في جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما، نعم الكلام في أنها صفة موجودة منافية للضعف بها كمال صفاته أو أمر اعتباري، ويؤيد جعله راجعًا إلى القدرة حصر الصفات في الثمانية.

(قوله: والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات) ليس مقتصرًا في بيان صفة السمع على هذا القدر، بل له تتمة، وهو قوله: «فيدرك بها إدراكًا تامًا... إلخ» فإنه من تتمة بيان السمع والبصر لا مجرد البصر، يشهد به قوله: «ووصول هواء» فلا يرد أنه يصدق على صفة العلم؛ لأنه يتعلق بالمسموع، لكن لا ينكشف المسموع به انكشافًا تامًا، ومبنى إثبات صفة السمع والبصر على السمع والبصر حالة أتم حين الأبصار والسماع منها حين العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع وإبصار، فعلم أنهما صفتان مغايرتان للعلم، وهذا مذهب الجمهور منا، والمعتزلة والكرامية والحكماء الإسلاميون والكعبي وأبو الحسن البصري يجعلونهما نفس العلم، إلا أن للعلم تعلقين بالمحسوس أحدهما أتم من الآخر.

ولا يخفى أن أسباب إثبات السمع والبصر يوجب إثبات صفات أخر بإزاء باقي المحسوسات، ولا مندوحة عن إثباتها تحرزًا عن التحكم إلا أنه لما لم يرد إطلاق الشم واللمس والذوق عليه تعالى كف عن البحث عنها، وقوله: «لا على سبيل التخيل» يعني: ليس علمه تعالى بالمسموع والمبصر على سبيل التخيل؛ لأن العلم بهما على سبيل التخيل؛ لغيبتهما عن الحس، ولا يغيب المحسوس عنه تعالى، وفيه أن ذلك مادام المحسوس ظاهرًا، وأما بعد عدمه

فنسبته إليه تعالى نسبته قبل الوجود، فينبغي أن يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الإحساس.

وأما نفي كونه على سبيل التوهم فلعله استطراد؛ إذ لا مدخل للتوهم في المحسوس، بل هو إدراك معنى متعلق بالمحسوس، بقي أن المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس يدركه تعالى بأي صفة، ولا يبعد أن يقال: جعلوه مدركًا بصفة يدرك بها ذلك المحسوس؛ لأنه متعلق به، فالمراد بصفة تتعلق بالمسموعات: المسموعات مع ما يتعلق بها، وكذا قوله: «المبصرات» فحينئذ يكون ذكر قوله: «لا على سبيل التوهم» في موقعه.

ومما أشكل علي وأرجو من الله أن يفتح علي الجواب لو لم يكن الصواب أنه لا يجب إدراك المبصر بالباصرة ويجوز إدراكه بالسامعة، إلا أنه جرى عادته تعالى بإفاضة إدراكه عند استعمال الباصرة، فعلى هذا لا يتوقف الكشاف المبصر عليه تعالى على صفة البصر، بل يصح أن ينكشف عليه تعالى بالسمع، فلِمَ لا يجوز أن تكون الصفة التي يدرك بها المحسوس هو البصر أو السمع، ولا استدلال بورود السمع والبصر؛ لأنه لا يوجب إلا قيام السمع والبصر بالمعنى المصدري بذاته تعالى، وأما أن ذلك القيام مستند إلى صفتين أو إلى واحدة فلا.

(قوله: ولا يلزم من قدمهما قدم المحسوسات والمبصرات) لا يخفى أن تعلق علمه تعالى بالمعلومات أزلي، وتعلق قدرته تعالى يجوز أن يكون أزليًا، وأما تعلق السمع والبصر فليس إلا بعد وجود المسموع والمبصر، فما يوهمه قوله: «من أن عدم منافاة قدم العلم لحدوث المعلوم بناء على حدوث تعلقه» ليس بذاك؛ لأنه مبني على أنه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده، إلا أن يقال: أراد أنه لا يلزم من قدم العلم بالمعلوم الموجود باعتبار أنه موجود قدم هذا المعلوم الموجود؛ لأن التعلق حادث.

وبيان ذلك: إن لعلمه تعالى بالموجود الحادث تعلقين: تعلقًا قبل وجوده وهو أزلي، وتعلقًا بعده وهو حادث.

* قال الكفوي: **(قوله: يوجب الاستغناء... إلخ)** فيه نظر، وإنما يوجب

الاستغناء أن لو أخذت في تعريف الصفة ولم تؤخذ فيه، وأما أخذها في تعريف العلم والقدرة وأخواتهما فلا يوجب الاستغناء عن ذكرها في قوله: «وله صفات... إلخ» وإنما يوجبه في قولنا: وله العلم والقدرة مثلاً.

(قوله: لا العلم بمعنى: الصفة) والمعرف بالفتح هو الثاني لا الأول، فلا دور.

(قوله: مستغنى عنه) فيه نظر على تقدير كون التعريف لعلم الله تعالى.

(قوله: أعم من القدرة) لتعلقه بالممتنعات أيضًا.

(قوله: وقد عرفت وجه تقديمهما) أي: عند قول المصنف: «الحي القادر العالم... إلخ» فارجع إليه.

(قوله: تؤثر في المقدورات) أي: توجد بها المقدورات بالفعل.

(قوله: صحة التأثير) أي: صحة تأثير الفاعل فيه.

(قوله: إذ لو كانت نفس صحة العلم... إلخ) واستدلوا بأنه لولا اختصاصه بتلك الصفة الموجبة لصحة العلم لكان اختصاصه بصحة العلم الكامل والقدرة الشاملة ترجيحًا بلا مرجح، وأجيب بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة.

قال صاحب «المواقف»: والحق أن ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات، فقد يقتضي هو لذاته الاختصاص بأمر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح.

(قوله: وإلا) أي: وإن لم يكن تفسير حياة الواجب فتفسير حياة غيره فيما بينهم إنما هو باعتدال المزاج... إلخ، وذلك يدل على أن ما ذكر ليس تفسيرًا لحياة غيره تعالى، بل هو تفسير لحياة الواجب تعالى خاصة.

(قوله: لأنه يصدق... إلخ) دليل على قوله: «ولا يصح الجواب عنه».

(قوله: فذكرها للتنبيه... إلخ) قال الكستلي: حمل كلام المصنف على هذين التنبيهين بعيد عن المقام، أما الثاني فظاهر، وأما الأول فلأن الفصل بينهما بالحياة دليل المباينة، فالأقرب حمل القوة على كمال القدرة فإنهم قد فسروها بذلك، ورده البهشتي على الخيالي بأن هذا إنما يرد على الشارح حيث

فسر القوة؛ بمعنى: القدرة، وعلى تقدير صحة تفسيره لا وجه لذكرها سوى التنبيهين المذكورين، وكلام المحشي مبني على ذلك كما أشار إليه بقوله: «فذكرها» بالفاء التقريبية.

(قوله: بإطلاقه على القوي العزيز) قال شجاع الدين: أي: بإطلاق المشتق، ورده قرة كمال بأنه يرد عليه حينئذٍ أن كون المأخذ صفة الله تعالى لا يدل على صحة إطلاق المشتق عليه تعالى، ألا يرى أن الاستواء والوجه واليد والقدم صفات له تعالى مع عدم صحة إطلاق المستوي وغير ذلك عليه تعالى عندنا؟.

وقال السيالكوتي: أي بإطلاق القوة؛ بمعنى: إنه يصح أن يقال: إن القوة صفة له تعالى، فلا يرد ما ذكر. انتهى، فتدبر.

أقول: الأوجه أن يقال: إن المراد أن ذكرها بين الصفات التي اشتهر صحة إطلاق مشتقاتها عليه تعالى ينبه على أن مشتقها أيضًا مما يصح إطلاقه عليه تعالى وإن كان أصل الصحة بإذن من الشرع، وهذا القدر كافٍ في التنبيه.

(قوله: تحرزًا عن التحكم) هذا إنما يتم لو كان إثبات السمع والبصر بالوجه العقلي المشترك بينهما وبين سائر المحسوسات، وليس كذلك، بل إثباتهما إنما هو لورود الشرع بهما؛ إذ لا مدخل للعقل في إثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها كما في «شرح المواقف»[1] فحينئذٍ يجب أن يقتصر على ما ورد به، ولا يجوز التجاوز عنه ولا تحكيم، نعم لا بد من القول بأنه تعالى يعلم سائر المحسوسات؛ لثبوت شمول علمه تعالى.

(قوله: وتعلق قدرته تعالى يجوز أن يكون أزليًا) لما مر منه أن أثر القدرة عند مثبتي التكوين صحة التأثير وهي أزلية، وإن بعض نفاة التكوين جعلوا تعلق

---

(١) قوله: «كما في شرح المقاصد» وحيث قال وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل فإن إثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل، ثم قال: والأولى أن يقال: لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا أنهما لا يكونان بالآلتين الموقوفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما. انتهى.

القدرة قديمة؛ بمعنى: إنها تعلقت في الأزل بوجود المقدور فيما لا يزال.

※ قال ولي الدين: **(قوله: وقد عرفت... إلخ)** أي: عند قول المصنف: «الحي القادر العالم... إلخ» فارجع إليه.

(قوله: وهذا مذهب الجمهور منَّا) قال الشارح في «شرح المقاصد»: المشهور من مذهب الأشاعرة أن كلاً من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم، إلا أن ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبي الحسن في الإحساس من أنه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره؛ لجواز أن يكون مرجعهما إلى صفة العلم يكون السمع علمًا بالمسموعات، والبصر علمًا بالمبصرات. انتهى.

ولعل المحشي المحقق أشار إلى هذا بتقييد الجمهور بقوله: «منَّا».

(قوله: لو لم يكن الصواب) أي: لو لم يكن ما أشكل هو الصواب، لكنه صواب وليس له جواب، وقد سبق منه الحكم على هذا الجواز بالحقية.

(قوله: إنه لا يجب... إلخ) أي: إن الإشكال.

(قوله: ويجوز... إلخ) وقد تقدم منه في قول المصنف: «وبكل حاسة منها يوقف على ما وضعت هي له أن هذا الجواز هو الحق» فارجع إليه.

(قوله: قدم المحسوسات) هكذا في النسخ التي في أيدينا، والصواب: «قدم المسموعات» كما وقع في نسخ الشارح التي في أيدينا.

※ قال الخيالي: **(قوله: تنكشف المعلومات عند تعلقها بها)** سواء كان قديمًا أو حادثًا، فإن للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة إلى الأزليات والمتجددات باعتبار أنها ستتجدد، وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة إلى المتجددات باعتبار وجودها الآن أو قبل.

(قوله: تؤثر في المقدورات) بجعلها ممكنة الوجود من الفاعل، وأما الموجود بالفعل فهو أثر التكوين عند القائلين به، فحينئذ تعلقات القدرة كلها قديمة، وأما النافون للتكوين فتعلقاتها قديمة عند بعضهم بمعنى: إنها تعلقت في الأزل بوجود المقدور فيما لا يزال وحادثة عند الآخرين.

(قوله: وهي بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف أو على صحة الإطلاق على الله القوي العزيز.

(قوله: والسمع والبصر) هما صفتان غير العلم عند الأشاعرة، وأولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببًا للانكشاف التام، وإن كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات، فللعلم نوعان من التعلق، فلا يرد أن يقال: العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع، فلا يتحدان، ومن تمسك به يلزمه أن يقول بالشم والذوق واللمس أيضًا فلا تنحصر الصفات في السبع.

(قوله: تحدث لها تعلقات) حدوث التعلق في القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين كما مرَّ آنفًا.

❊ قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: فإن للعلم تعلقات... إلخ)** حاصله أن تعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات في الأزل من غير أن يكون قيدًا بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الأزليات والمتجددات، لكن تعلقاته الأزلية بالمتجددات باعتبار أنها ستجدد من غير أن يكون مقيدًا بالزمان، بل على وجه كلي كما يتعلق بالأمور الكلية الغير المتجددة على ما مرَّ تحقيقه.

وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقاتها؛ أعني: جميع ما يمكن أن يعلم من الأمور الكلية الأزلية، والمتجددة لشموله الممكن والممتنع والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات، باعتبار أنها متجددات في زمان الحال والاستقبال.

وهذه تعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها، سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة في الوجود؛ لأن كل ما هو موجود متناهٍ، ولا يلزم من تغير المتجددات بحسب تجدد الأزمان، وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة إلى صفة على ما زعمت الفلاسفة؛ لأن ذلك لا يوجب تغيرًا في صفة العلم، بل في تعلقاتها التي هي أمور اعتبارية وإضافية ولا فساد فيه، وهذا ما عليه الجمهور.

وذهب بعض المحققين إلى أن علمه تعالى بالمتجددات بأنها وجدت، والعلم بأنها ستوجد واحد، فلا حاجة إلى إثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجودها، فإن من علم أن زيدًا سيدخل الدار غدًا، فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل الدار الآن إذا كان علمه هذا مستمرًا بلا غفلة مزيلة له، وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر متجدد، فيعلم أنه دخل الآن بطريان الغفلة عن الأول، والبارئ تعالى يمتنع الغفلة عليه، فيكون علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد.

وإنما قال: «متناهية بالفعل» لأن تلك التعلقات غير متناهية بالقوة؛ بمعنى أنها لا تنتهي إلى حد لا يتصور فوقه تعلق آخر؛ لأن متعلقاته أيضًا غير متناهية بهذا المعنى على ما مرَّ في تحقيق أن مقدورات الله تعالى غير متناهية.

وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من أن المتجددات سواء أخذت باعتبار أنها ستتجدد، أو باعتبار أنها وجدت الآن، أو قبل متناهية ببرهان التطبيق، فيكون تعلقات العلم بذلك أيضًا متناهية سواء كانت التعلقات أزلية أو متجددة؛ إذ ليس معنى قوله: «للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة إلى الأزليات والمتجددات» أن للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة إلى كل واحد من الأزليات والمتجددات حتى يرد ما ذكر، بل معناه أن تعلقاته غير متناهية بالنسبة إلى مجموع الأزليات والمتجددات، ولا شك أن مجموع الأزليات والمتجددات غير متناهية كما لا يخفى.

(قوله: يجعلها ممكن الوجود... إلخ) يعني: إن القدرة صفة تجعل المقدرات ممكن الوجود؛ أي: الصدور من الفاعل، بمعنى أنها صفة بها يمكن التأثير، والإيجاد من الفاعل لا بمعنى أنها تجعل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها؛ لأن الإمكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة إلى ذاته أمر ذاتي للممكن تعلل القدرة به، يقال: هذا مقدور؛ لأنه ممكن، وذلك ليس بمقدور؛ لأنه ممتنع أو واجب، فلا يصح أن يكون أثرًا للقدرة.

ومحصول الكلام: إن المتكلمين افترقوا فرقتين: **منهم**: مَن أثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والإرادة، ومنهم المصنف، **ومنهم**: مَن نفاه.

فمن أثبت التكوين قال: إن القدرة صفة من شأنها صحة التأثير والإيجاد عن الفاعل، والتكوين صفة من شأنها الإيجاد بالفعل؛ بمعنى أن الممكن الذي تعلقت القدرة به في الأزل، وصحَّ صدوره عنه إذا ترجح بتعلق الإرادة أحد جانبيه تعلق التكوين بإيجاده فوجد، فعلى هذا تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل؛ لأن الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية.

والنافون للتكوين قالوا: إن القدرة صفة من شأنها الإيجاد، وأما صحة الصدور فهو أمر لازم لإمكانها الذاتي؛ لأنه إذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما أثرًا للفاعل، فلا يحتاج صحة الصدور إلى مخصص إنما المحتاج إليه صدور أحدهما بعينه من الفاعل إلى المخصص وهو الإرادة، فلا حاجة إلى إثبات التكوين.

ثم هؤلاء افترقوا فرقتين؛ فقال بعضهم: إن القدرة متعلقة في الأزل بإيجاد المقدورات لكن الإرادة إذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال، فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم، ولا حاجة في حدوث الممكنات إلى أمر آخر، فعندهم تكون مقدرات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة أن ما يوجد فيما لا يزال غير متناهٍ بالقوة.

وقال بعضهم: إنها متعلقة فيما لا يزال بإيجاد المقدورات؛ بمعنى أن الإرادة إذا رجحت أحد طرفي الممكن تعلقت القدرة بإيجاده فوجد، فعلى هذا تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات، فعندهم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهي الموجودات غير متناهية بالقوة؛ إذ لا تنتهي إلى حد لا يتصور فوقه تعلق القدرة. هذا محصول كلام المحشي.

والأولى أن يقول: على مذهبنا في التكوين أن للقدرة تعلقين:

أحدهما: أزلي بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل، وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناهي الممكنات.

والتعلق الثاني: حادث بها يوجد المقدورات، وهي التعلقات الحادثة بعد تعلق الإرادة بترجيح أحد جانبيه، وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها.

(قوله: فذكرها للتنبيه على الترادف) قيل: الأولى حينئذٍ ذكرها متصلاً بالقدرة.

(قوله: أو على صحة الإطلاق... إلخ) يعني: إن ذكر القوة للتنبيه على أنه يصح إطلاقها على الله تعالى؛ بمعنى أنه يصح أن يقال: إن القوة صفة له تعالى لا بمعنى أنه يصح إطلاق القوى المشتق منه عليه تعالى، فلا يرد ما قاله الفاضل المحشي: إن كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل على صحة إطلاق المشتق على الله، فإن الإطلاق موقوف على الإذن الشرعي.

ألا يرى أن الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة إطلاق المستوى، وغير ذلك عليه تعالى عندنا.

(قوله: وهما صفتان غير العلم) أي: هما صفتان زائدتان على الذات تنكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا بإحدى هاتين الصفتين من غير أن يكون على سبيل الانطباع له وصول الهواء ومغايرتان للعلم، فإنا إذا علمنا علمًا تامًا جليًا بشيء، ثم أبصرناه أو سمعناه نجد بالبديهة فرقًا بين الحالتين، ونعلم بالضرورة أن الحالة الثانية مشتملة على أمر زائد مع العلم فيهما، فذلك الزائد هو الإبصار.

(قوله: عند الأشاعرة) والجمهور من المعتزلة والكرامية.

قال في «شرح المقاصد»: إلا أن ذلك ليس بلازم على قاعدة الأشعري في الإحساس من أنه علم بالمحسوس؛ لجواز أن يكون مرجعهما إلى صفة العلم، ويكون السمع علمًا بالمسموعات والبصر علمًا بالمبصرات. انتهى كلامه.

وإنما أثبت صفتين زائدتين؛ لأن القرآن والأحاديث مملوآن به، مع أنه يمكن اتصافه تعالى به فلا حاجة إلى التأويل.

(قوله: وأولهما غيرهم) أي: فلاسفة الإسلام والكعبي وأبو الحسين البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات، من حيث تعلقه على وجه يكون سببًا للانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمالنا تينك الحاستين.

وحاصل كلامهم: إن للعلم بالنسبة إلى المسموعات والمبصرات تعلقين

تعلق أزلي بها ينكشفان انكشافًا تامًا شبيهًا بالانكشاف التعقلي، الذي يكون لنا بعد استعمال العاقلة، وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثهما بها ينكشفان انكشافًا جليًا شبيهًا بالانكشاف التخيلي الذي يكون لنا بعد استعمالنا الحاستين المذكورتين، فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر.

(**قوله: لا يرد أن يقال: العلم... إلخ**) لأن للعلم به تعلقًا ثانيًا يحدث بحدوثهما.

(**قوله: ومن تمسك به... إلخ**) أي: ومَن تمسك بإثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه أن يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى، ضرورة أن العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها، والذوق والشم واللمس إنما يكون بعد وجودها، فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى، فلا تنحصر الصفات عنده في السبع.

قال السيد الشريف ـ قُدس سره ـ في «شرح المواقف»: وإنما لم يوصف بالشم والذوق واللمس؛ لعدم ورود النقل بها.

قال بعض المحققين: والأولى أن يقال: لما ورد النقل بهما آمنا بذلك، وعرفنا أنهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين، واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما.

(**قوله: عند من لا يقول بالتكوين... إلخ**) نقل عنه، وأيضًا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقًا، بل على الآخرين منهم كما مرَّ آنفًا.

* قال بعض المحققين: (**قوله: باعتبار أنها متجددات في زمان الحال أو الاستقبال**) يعني: إن التقيد بالزمان معتبر في هذا النوع من التعلق، والأولى أن يزيد قوله في زمان الماضي أيضًا؛ لأن هذا الكلام بيان النوع الثاني مما وقع في كلام المحشي الخيالي، وهو قد ذكر الماضي بقوله: «قبل» وأيضًا الأولى تبديل متجددة بموجودة؛ لأنه الواقع في كلامه، والقول في دفع الأول بأن هذا بيان للتعلق اللا أزلي، وهو لا يشمل الماضي ليس بشيء.

(**قوله: فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل الدار الآن**) لا كلام في أنه بهذا العلم؛ إذ لا يتغير علمه تعالى، إنما الكلام في أن هذا التعلق؛

أعني: التعلق بعد دخول زيد غير التعلق الأول، ولا شبهة في غيريته؛ إذ الأول تعلق العلم بالدخول الغير الموجود المقدر الوجود، والثاني تعلق العلم بالدخول الموجود.

(قوله: وبما قررنا) في النوع الأول من نوعي تعلقات علمه تعالى، وهو التعلق الأزلي حيث قال: ضرورة عدم تناهي متعلقاتها؛ أعني: جميع ما يمكن أن يعلم من الأمور الأزلية والمتجددة. . .إلخ.

(قوله: إذ ليس. . . إلخ) علة لقوله: اندفع.

(قوله: ولا شك أن مجموع الأزليات. . . إلخ) قال المحقق عبد الرسول: أي: باعتبار عدم تناهي الأزليات. انتهى.

ولعل الأوجه في دفع الإشكال أن المتجددات وإن كان الموجود منها متناهيًا بالفعل وغير متناهٍ بالقوة، لكن تلك التعلقات لما كانت واقعة في الأزل، وهي متعلقة بغير المتناهي ولو بالقوة كان غير متناهية بالفعل، فتدبر فإنه دقيق.

(قوله: بمعنى أنها صفة بها يمكن التأثير والإيجاد من الفاعل) يعني: إن الإمكان راجع إلى القيد؛ أعني: من الفاعل على ما هو المتعارف من أن محط الفائدة في الكلام هو القيد، وأن المراد بإمكان الصدور من الفاعل ما هو ملزومه أو لازمه؛ لأن الاستلزام هاهنا من الطرفين؛ أعني: إمكان تأثير الفاعل، وإيجاده بقرينة أن القدرة صفة الفاعل، وإمكان الصدور من الفاعل صفة المقدور، فلا يصح تفسير القدرة بإمكان الصدور من الفاعل.

(قوله: تعلل القدرة به) أي: بالإمكان بمعنى استواء الطرفين وبداهة تغاير العلة والمعلول تمنع جعل أحدهما تفسيرًا للآخر، وكذا يعلل عدم القدرة بعدم الإمكان، وإليه أشار بقوله: وذاك ليس بمقدور لأنه ممتنع أو واجب.

(قوله: تعلق التكوين بإيجاده) إن كان تعلق الإرادة بجانب وجوده، وترجحت صحة الصدور به، فعلى هذا تكون الإرادة مرجحة لصحة الصدور، وبعد ذلك يكون التكوين موجبًا للإيجاد دون تخلف، بخلاف ما يأتي من مذهب نافي التكوين.

(قوله: ولا حاجة في حدوث الممكنات إلى أمر آخر) لعله أراد به التعلق الثاني الحادث الذي تثبته الفرقة الثانية، وعلى هذا فالمعنى إذا كان الإيجاد يحصل بأمرين هما تعلق القدرة في الأزل، وتعلق الإرادة فيما لا يزال لا حاجة إلى اعتبار أمر آخر، هو تعلق آخر حادث وقت الحدوث، فتأمل.

(قوله: بمعنى أنه يصح أن يقال: إن القوة صفة له تعالى) يعني: إن المراد بالإطلاق الانتساب بنحو قولنا: القوة صفة له تعالى، أو من صفاته القوة، أو القوة ثابتة له تعالى، أو ثبت له، أو قوة لله لا بمعنى صحة إطلاق ما يشتق منها؛ أعني: القوي أو ما هو في حكمه كذا القوة عليه تعالى، كما لا يلزم من كون الاستواء صفة له تعالى إطلاق المستوى أو ذي الاستواء عليه تعالى، ما لم يرد به الشرع هذا ما أراده المولى المحشي.

وأنت تعلم أنه لم يستعمل الإطلاق بمعنى الانتساب فيما رأينا من كلامهم، ولو استعمل فلندرته يكاد ألا يفهم منه المراد، فلا يصح استعماله بهذا المعنى، فالمقصود أن الإطلاق بالمعنى المتعارف والمنبه على الإطلاق المشتق من القوة عليه تعالى، ليس مجرد كونها صفة له تعالى، بل كونها صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، لا هو ولا غيره؛ إذ القوة من جملة معينات الصفات الأزلية المشار إليها بقوله: «وهي أي صفاته الأزلية... إلخ» ولا شبهة في أن كل ما هو من الصفات الأزلية يصح إطلاق المشتق منه عليه تعالى كما لا يخفى.

وقول المحشي الخيالي: «القوي العزيز» شاهد صدق على أن المراد بالإطلاق إطلاق ما يشتق عليه تعالى، وهما بالجر صفتان لله تعالى، ومفعول الإطلاق محذوف؛ أي: المشتق وما في حكمه كذي القوة المتين، وبهذا اندفع ما قاله الفاضل المحشي: من غير حاجة إلى ما ارتكبه المولى المحشي. أفاده المحقق عبد الرسول.

(قوله: إن كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل... إلخ) قد عرفت أن الدال والمنبه على ذلك ليس مجرد كون المأخذ صفة له، بل الدال هو كونه من الصفات الأزلية القائمة بذاته المتصفة بلا هو ولا غيره، وبهذا يندفع ما قاله،

لكن العجب أن المحشين قاطبة سلموا أن المحشي الخيالي قال: إن كون المأخذ صفة له تعالى، هو الدال على صحة إطلاق المشتق، فأجاب كل بما أدى إليه، فكره لكن لا يخفى على البصير أنه ما قال ذلك بل قال: «فذكرها للتنبيه. . . إلخ» يعني: إنها لكونها بمعنى القدرة كان المناسب عدم ذكرها؛ لئلا يؤدي إلى التكرار، لكن ذكرها لنكتة هي التنبيه على أن الشرع أذن بإطلاق المشتق منها عليه تعالى، كما صرح به اقتباسًا من الآية بقوله: «على الله القوي العزيز». أفاده المحقق السابق.

هذا ولا يخفى أن ذلك كله على تسليم أنها بمعنى القدرة التي هي من صفات التأخير، لكن لمتفكر أن يقول: إنها بمعنى آخر، وهو شدة الوجود وتأكده كما صرح به علماء الميزان، فإنهم قالوا: إن الوجود يقع على الموجودات بالتشكيك كالبياض على أفراده، وذكروا لذلك وجوهًا منها أنه ـ أي: الوجود ـ في الواجب أول وأولى وأقوى، فعلى هذا تكون صفة كمال ذاتي كالحياة، وإن كان الفيض والجود من لوازمهما في حقه تعالى.

(قوله: ليس بلازم على قاعدة الأشعري) قال بعض المحققين: واعلم أن الشيخ الأشعري لما اختار أن إدراك الحواس علم بمتعلقاتها، لم يلزم من كونه تعالى سميعًا بصيرًا أن يوجد له صفتان زائدتان على العلم ينكشف بهما المسموعات والمبصرات، وجمهور الأشاعرة خالفوه في ذلك، فلزمهم أن يجعلوهما صفتين زائدتين على العلم. انتهى.

ومنه يظهر أن الضمير في قوله الآتي: «وإنما» أثبت عائد إلى ذلك الجمهور لا إلى الشيخ.

(قوله: وإنما أثبت) أي: جمهور الأشاعرة، وهذا الكلام إبداء لوجه مخالفة جمهور الأشاعرة للشيخ الأشعري في جعلهم السمع والبصر صفتين زائدتين على العلم.

(قوله: مملوآن به) أي: بكل واحد من السمع والبصر، وكذا الضميران الآتيان؛ أعني: ضمير «به» وضمير «تأويله» راجعان إلى كل منهما.

(**قوله: أي: فلاسفة الإسلام... إلخ**) فالإضافة في غيرهم في عبارة المحشي الخيالي للعهد.

(**قوله: فهو باعتبار هذين التعلقين... إلخ**) أي: فالعلم باعتبار التعليق بالمسموعات والمبصرات بعد حدوثهما يسمى بالسمع والبصر، لكن ترد عليهم أن السمع والبصر من الصفات الأزلية، وثبوتهما بدون ثبوت متعلقهما للمسموعات والمبصرات غير متصور، فإما أن يستلزم أزليتهما أزلية المسموعات والمبصرات، أو يستلزم حدوث هذين المعلومين حدوث السمع والبصر، فالصواب أن يفسر التعلق الآخر بالتعلق الأزلي بالوجود اللا أزلي للمسموعات والمبصرات، فليتدبر!

❊ قال أحمد بن خضر: (**قوله: فإن للعلم... إلخ**) **حاصله**: إن تعلق علمه تعالى بالأزليات قديم غير متناه بالفعل، وتعلقه بالمتجددات على وجهين:

الأول: تعلقه بأنها ستوجد أو ستعدم؛ أي: علمه تعالى بوجود كل منها مقيدًا بوقت وجوده على وجه كلي، وبعدمه مقيدًا بوقت عدمه كذلك وهو لا يقيد بالزمان.

والثاني: تعلقه بأنها وجدت الآن أو قبل، وهذا حادث متناهٍ بالفعل على حسب تناهي المتجددات، وهو متغير متبدل إلا أن تغيره لا يوجب تغيرًا في صفة العلم، ولا تغير أمر حقيقي في ذاته تعالى، بل يوجب تغير إضافة العلم وتعلقه بالمعلومات، ولا فساد فيه.

(**قوله: يجعلها ممكنة الوجود من الفاعل**) أي: ممكن الصدور عنه، وأما الإمكان بمعنى: استواء طرفي الوجود والعدم بالنسبة إلى الذات، فليس بالجعل، بل ذاتي وموقوف عليه للجعل؛ إذ لا قدرة على غيره الممكن.

(**قوله: فذكرها للتنبيه على الترادف**) قيل: لا يخفى أن ذكرها متصلة بالقدرة لذلك الغرض أولى.

(**قوله: هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة**) قال في «شرح المقاصد»: إلا أن ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبي الحسن الأشعري في الإحساس

من أنه علم بالمحسوسات؛ لجواز أن يكون مرجعهما إلى صفة العلم، ويكون السمع علمًا بالمسموعات، والبصر علمًا بالمبصرات.

(**قوله: سببًا للانكشاف التام**) بأن يحصل للمبصر مثلاً حالة إدراكية تناسب أبصارنا إياه.

(**قوله: وانكشاف آخر**) بأن يحصل له حالة إدراكية تناسب تعلقنا إياه.

(**قوله: ومن تمسك به**) أي: في عدم الاتحاد، بأن يقال: العلم بالمسموعات حاصل قبل وجودهما... إلخ، تأمل.

(**قوله: على مذهب من لا يقول... إلخ**) نقل عنه: هذا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقًا، بل على مذهب الآخرين منهم كما مرَّ آنفًا.

* قال المرعشي: (**فلا يرد أن يقال... إلخ**) تقرير ما يقال أن كل علم بالمسموع حاصل قبل وجوده، ولا شيء من السمع بالمسموع بحاصل قبل وجوده، ينتج من الشكل الثاني بعكس الكبرى لا شيء من العلم بسمع، وهذا الإيراد معارضة والدفع السابق منع لصغراها.

وتقريره أنا لا نسلم أن كل علم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع، لم لا يجوز أن يكون بعضه حاصلاً، يمكن وجود المسموع ويكون ذلك هو تعلق صفة العلم بالمسموع حين حدوث المسموع، وإن كان بعضه حاصلاً قبله، وهو تعلق صفة العلم بالمسموع قبل حدوثه، وبالصغرى الجزئية لا ينتج الشكل إلا قولنا: بعض العلم ليس بسمع وهو غير مضر.

(قال الخيالي: ومن تمسك به يلزمه... إلخ) الحاصل أنه يرد على من تمسك به منع للصغرى، وهو ما سبق ونقض إجمالي وهو هذا.

(**قوله: أي: في عدم الاتحاد بأن يقال.... إلى قوله: تأمل**) لعل وجه التأمل أن التمسك إنما هو لعدم الاتحاد ولا يلزم منه وجود صفة السمع.

غاية ما في الباب أنه لما ثبت بالدليل السمعي ثبوت السمع، ودلَّ هذا الدليل على مغايرته للعلم، ثبتت صفة غير العلم وهي صفة السمع، فالدليل المذكور ليس دليلاً على ثبوت السمع؛ إذ ثبوته يحتاج إلى الدليل السمعي أيضًا، فلا يلزم للمتمسك به على عدم الاتحاد أن يقول بالشم والذوق

واللمس، نعم لورود الدليل السمعي بهذه الثلاثة، أو كان ذلك التمسك لإثبات صفة السمع له تعالى غير العلم، لا لإثبات عدم الاتحاد فقط يلزمه أن يقول بهذه الثلاثة.

والحاصل: إنه يلزم للمتمسك مغايرة هذه الثلاثة للعلم وهو غير باطل؛ إذ لا يلزم منه كونها صفة له تعالى، إذ كم من مغاير لصفة العلم ليس بصفة له تعالى.

* قال شجاع الدين: **(قوله: عند القائلين به)** ومنهم المصنف، فللقدرة عنده تعلقات أزلية فقط.

(قوله: عند الآخرين) من النافين للتكوين، فعندهم للقدرة تعلقان:

- تعلق أزلي معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور؛ أي: لا يقع به بل يتمكن القادر به من إيجاده وتركه ونسبة هذا التعلق إلى الضدين، بل إلى جميع الممكنات المقدورة على السواء، ولا يقع شيء منهما.

- وتعلق آخر يترتب عليه وجود المقدور ويقع به، ويعبر عن هذا التعلق بالتأثير والإيجاد والتكوين وهو حادث عندهم، وأما عند الفرقة الأولى من النافين للتكوين فكلا التعلقين للقدرة أزليان.

(قوله: أو على صحة الإطلاق) أي: إطلاق المشتق من القوة، وهو القوي.

(قوله: من حيث التعلق) الحادث عند حدوث المسموعات والمبصرات.

(قوله: فللعلم نوعان من التعلق) أي: تعلقان:

أحدهما: تعلق أزلي بالمسموعات والمبصرات قبل حدوثها.

وثانيهما: تعلق حادث بهما عند حدوثهما.

(قوله: ومن تمسك به... إلخ) أي: من استدل على أن السمع صفة مغايرة للعلم بالمسموع بأن العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع، والسمع لا يحصل إلا عند وجود المسموع، فيكون السمع صفة مغايرة للعلم يلزمه أن يقول بأن الشم صفة مغايرة للعلم بالمشموم، وكذا الذوق واللمس يجري هذا الدليل فيهما، فيلزم أن يكون الشم والذوق واللمس صفات موجودة، وهو باطل، فهذا الدليل ليس بصحيح.

(قوله: على مذهب من لا يقول بالتكوين) وأما من يقول بالتكوين فتعلقات القدرة كلها قديمة.

* **قال الشارح:** [(والإرادة والمشيئة) وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل، وكون تعلق العلم تابعًا للوقوع، وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم أن المشيئة قديمة والإرادة حادثة قائمة بذات الله تعالى، وعلى من زعم أن معنى إرادة الله تعالى فعله: إنه ليس بمكره ولا ساهٍ ولا مغلوب، ومعنى إرادته فعل غيره: إنه أمر به، كيف وقد أمر كل مكلف بالإيمان وسائر الواجبات، ولو شاء لوقع؟!].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: وهما عبارتان... إلخ)** لا فرق بين المشيئة والإرادة إلا عند الكرامية؛ حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ما شاء الله تعالى من حيث يحدث، والإرادة صفة حادثة متعددة بتعدد المرادات.

(قوله: توجب تخصيص... إلخ) عند تعلقها به تعلقًا حادثًا، واعترض عليه بأنه إن جاز تعلقها بالطرف الآخر عند تعلقها بأحد الطرفين لزم الترجيح بلا مرجح وإلا؛ أي: وإن لم يجز تعلقها بالطرف الآخر لزم الإيجاب فينافي الاختيار، وأجيب بأن اللازم هو الإيجاب بشرط الإرادة، وهو لا ينافي الاختيار بل يحققه(١).

ولو قيل: إذا كان أحد التعلقين؛ أي: تعلق الفعل مثلاً لازم الإرادة ومقتضى ذاتها، والحال إن الإرادة لازمة للذات لزم نفي القدرة والاختيار بمعنى صحة الفعل والترك.

قلنا: إن أراد به لزوم نفي القدرة نظرًا إلى ذاته تعالى من غير مدخلية الإرادة، فالملازمة ممنوعة، وإن أراد به لزومها بشرط الإرادة، فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع.

---

(١) فيكون موجبًا لكن بالاختيار لا بالذات كما قاله الفلاسفة، وهو الممتنع دون الأول بل هو الكمال.

وقد يقال: إن اللازم بشرط اللازم كاللازم للذات البحت، فلا تظهر حينئذٍ ثمرة الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين من القول بالإيجاب والاختيار، على أن مذهب الأشعري هو أن المبدأ قادر يصح منه الفعل والترك في جميع المراتب، ولا يجب عليه شيء بوجه من الوجوه، وفيه: إنه يلزم التسلسل أو الترجيح بلا مرجح.

وقد يقال في الجواب: إن معنى كون أحد التعلقين لازم الإرادة، ومقتضى ذاتها أنها لا تحتاج في ذلك إلى مرجح غير ذاتها، لا أنها تقضي الفعل بحيث يستحيل الترك حتى يلزم الإيجاب ونفي القدرة، وهذه خاصة الإرادة لا توجد في غيرها كالقدرة، وأنت تعلم أن هذا لا يجديه نفعًا؛ إذ الترجيح بلا مرجح باقٍ باعتبار تعلق الإرادة بأحد التعلقين.

وقد يجاب بالتزام التسلسل في التعلقات ومنع استحالته فيها؛ إذ التعلقات اعتبارية لكن بقي أن برهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الأمور الاعتبارية، كما صرح به ـ قُدس سره ـ في «شرح المواقف»، تأمل[1].

(قوله: وكون تعلق العلم تابعًا للوقوع) المتأخر عن الإرادة هذا مع ما قبله من قوله: «مع استواء نسبة القدرة» إشارة إلى بيان مغايرة تلك الصفة المسماة بالإرادة للعلم والقدرة؛ إذ ليس من شأنهما التخصيص بخلاف تلك الصفة.

قال الفاضل المحشي: تحقيقه أن العلم التصوري عام للوقوع وغيره، فلا يكون مرجحًا والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع، والوقوع فرع الإرادة. تمَّ كلامه.

وفيه: إن التصديق فرع الوقوع في الجملة؛ لئلا يلزم الجهل لا حال التصديق ولا قبله بخصوصه، فلا يلزم منه تأخر العلم عن الإرادة على أن معنى

---

(١) لعل وجه التأمل: إن عدم ظهور ثمرة الخلاف ممنوع؛ لأن الفلاسفة قائلون بأن صدور الأشياء واجب بالوجوب العقلي، والمتكلمون قائلون بأن صدور الأشياء واجب بالوجوب العادي، فكيف لا تظهر ثمرة الخلاف.

تبعية العلم للوقوع أنه يعلم الشيء على ما هو عليه في نفسه، أو بمعنى أن المعلوم هو الأصل في التطابق؛ لأن العلم مثال له لا بمعنى أن العلم إنما يتحقق بعد الوقوع ومتأخر عنه؛ لأن ذلك إنما هو مذهب أبي الحسن، وقد برهن على بطلانه في موضعه، وقد يمنع عموم التصور[(١)]، وعدم صلاحيته للمخصصية والمرجحية على أن حال علم المبدأ، وكيفية تعلقه بالمعلومات غير معلوم.

قال الفاضل المحشي: نعم يرد أن يقال: يجوز أن يكون المرجح في أفعاله تعالى هو العلم بالمصلحة، وليس ذلك فرع وقوع الفعل، ولا مخلص إلا ببيان وجود فعل يتساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه. تمَّ كلامه.

وفيه: إن العلم بالمصلحة إن كان تصورًا فعام على[(٢)] ما اعترف به وسلم، وإن كان تصديقًا كان متأخرًا عن الإرادة؛ لأن التصديق بأي أمر تعلق فهو فرع وقوع ذلك الأمر، والوقوع فرع الإرادة، والفرق تحكم على أنه يلزم الإيجاب حينئذٍ.

(**قوله: وفيما ذكر تنبيه**) أي: في عدِّها من الصفات الأزلية.

(**قوله: إنه ليس بمكره**) قال الكعبي وكثير من معتزلة بغداد: إن إرادته تعالى بفعله هو علمه به أو كونه غير مكره ولا ساه، وبفعل غيره هو الأمر به، ولا خفاء في أن هذا موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب مريدًا؛ أي: فاعلاً على سبيل القصد والاختيار، هكذا في «شرح المقاصد» وفيه ما لا يخفى.

قال الفاضل المحشي: إن قلت: يلزم منه كون الجماد مريدًا.

قلت: هذا تفسير إرادة الواجب لا جميع الإرادات. تمَّ كلامه.

وفيه: إن المقصود هو أن مجرد ذلك لو كفى في صحة إطلاق المريد على الواجب يصح إطلاقه على الجماد؛ لتحقق ما يوجب صحة الإطلاق فيه.

---

(١) بالجملة: إن اللازم منه مغايرة المخصوص بفرد من العلم والمطلوب مغايرته له مطلقًا.

(٢) فإن قيل: إن الكلام في صحة عموم الحد وتخصيص المحدود لا يفيد، قلنا: مراده أن في الحد قيدًا مخصصًا، وهو كون ضمير «أنه» راجعًا إليه، وأنت خبير بأن هذا التوجيه بعيد عن عبارته غاية البعد.

(قوله: إنه أمر به) وما لا يكون مأمورًا به لا يكون مرادًا له، فالإرادة عندهم عين الأمر.

(قوله: كيف) أي: كيف تكون الإرادة والمشيئة بمعنى الأمر، والحال أنه تعالى أمر كل مكلف بالإيمان، ولم يوجد المأمور به من البعض، فلو كانت الإرادة نفس الأمر لما تخلف المأمور به عن الأمر؛ لأن المراد لا يتخلف عن الإرادة، وإليه أشار بقوله: **(ولو شاء لوقع)** لكن الملازمة غير مسلمة عند المعتزلة؛ إذ تخلف المراد عن الإرادة جائز عندهم؛ لأنهم يقولون: إن الله تعالى أراد إيمان الكافر وطاعته لكن لم يقع.

والتحقيق: إنه لم يرد؛ إذ كل ما أراد الله تعالى فهو كائن ومراد له تعالى، وإن لم يكن مرضيًا ولا مأمورًا به بل قد يكون منهيًا عنه إجماعًا من أهل الحق، ولقوله تعالى ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩] ولقوله ﷺ: «**ما شاء الله كان**»[١]، وما اشتهر من السلف والخلف أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وتأويله بأن المراد ما شاء الله مشيئة قسر وإلجاء عدول عن الظاهرة من غير ضرورة ودليل.

* قال العصام: **(قوله: وهما عبارتان)** أي: كل منهمًا عبارة عن صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع، وكأنه أراد بذكر الحي الإشارة إلى أنه لا بد لها من الحياة، لكن لا جهة لتخصيصها بالإرادة والمشيئة؛ لأن ما سوى الحياة كذلك، ولا للتخصيص بالحياة؛ إذ لا بد من العلم أيضًا، والإشارة إلى أنه لا بد من القدرة قد حصلت بقوله: «أحد المقدورين».

وقوله: «مع استواء نسبة القدرة إلى الكل زائد على التعريف» إشارة إلى دليل إثباتها، وهذا القدر لا يتم، بل لا بد من أن يضم إليه استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين أيضًا حتى يثبت مع أن استواء نسبة التكوين

---

(١) أخرجه أبو داود (٥٠٧٥)، والنسائي في الكبرى (٩٨٤٠)، والطبراني في الكبير (٨٤٤٤)، والبيهقي في الدلائل (٣٠٤٦)، وأبو نعيم في المعرفة (١٠٥١).

غير مسلمة عند مثبته، بل يثبته بأن نسبة القدرة إلى الجميع على السواء فلا بد من التكوين، واستواء نسبة العلم أيضًا واضح، فلو ضم إليه لاستغنى عن قوله: «وكون تعلق العلم تابعًا للوقوع».

ووجه ما ذكره: أن العلم بالوقوع تابع للوقوع، فعلمه تعالى بالوقوع لا يكون مرجحًا للوقوع؛ لأنه تابع تعينه للوقوع، وتعينه للوقوع لمرجح، وأورد عليه أنه فليكن المرجح العلم بمصلحة فيه، والكل في قوله: «مع استواء نسبة الكل إليه» عبارة عن كل المقدورات والأوقات، وأورد عليه أن نسبة الإرادة أيضًا إلى الكل سواء، فلا بد لكل من تعلقاتها المخصوصة من مرجح ويتسلسل.

وأجيب بأن تعلق الإرادة لا يتوقف على مرجح بحكم بديهة العقل الحاكمة بأن الهارب من السبع لا يريد أحد الطريقين المتساويين من كل وجه لمرجح، وكذا العطشان لا يريد أحد القدحين المستويين من كل وجه لمرجح.

(**قوله: وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم... إلخ**) رد الحدوث لجعلها من الصفات الأزلية، ورد العدمية بعدها من صفات لا هو ولا غيره، والصفات العدمية لا يوصف بها ورد كونها أمرًا بأنها ذكرت مقابلة لصفة الكلام، فلا يندرج فيها ما هو تحت صفة الكلام، ولا يلزم على من جعلها سلبًا أنه يلزم أن يكون الحجر قادرًا لاتصافه بتلك السلوب؛ لأن الحجر في أفعاله مغلوب؛ لأنه ليس فاعلاً بالاختيار، ولا أنه كيف تكون هذه السلوب مرجحة وهي بالنسبة إلى الكل على السواء؛ لأن هذا القائل أثبت المشيئة فلتكن هي المرجحة، وما ذكره أن إرادة الله تعالى فعله أنه ليس بمكره ولا ساهٍ ولا مغلوب ذهب إليه النجار، ولم يفصل بين إرادة فعله وفعل غيره.

وما ذكره أن إرادته فعل غيره أنه آمر مذهب الكعبي، وعنده إرادة فعله العلم بالمصلحة كذا في «المواقف»، فيما ذكره خلط مذهب بمذهب، وتحرير ما ذكره في بيان كونها أمرًا أنه لو تعلقت إرادته بفعل المكلف لكان الفعل عنه واقعًا من غير قدرته على الترك، فيكون أمره أمرًا بما لا يدخل تحت قدرته، وهذا الاستدلال مبني على أن هذا الزاعم لا يجوز تخلف المراد عن إرادته

تعالى، ولو كان مجوزًا لم يصح منه هذا الاستدلال، فمن قال: الملازمة في قوله: «ولو شاء لوقع» غير مسلمة عندهم، لكن الكلام على التحقيق لا محصل لكلامه.

* قال الكفوي: **(قوله: إلى أنه لا بد لها)** أي: للصفة التي كل منهما عبارة عنها.

(قوله: لتخصيصها) أي: لتخصيص الإشارة المذكورة.

(قوله: لأن ما سوى الحياة) أي: من الصفات، كالعلم والقدرة وغيرهما.

(قوله: كذلك) أي: كالإرادة والمشيئة في الاحتياج إلى الحياة.

(قوله: ولا للتخصيص) أي: ولا جهة لتخصيص الإشارة المذكورة بالحياة.

(قوله: قد حصلت) أي: فلا تخصيص بالنسبة إلى القدرة.

(قوله: وهذا القدر) يعني: ذكر استواء نسبة القدرة إلى الكل لا يتم في إثباتها؛ لجواز أن يكون المخصص شيئًا من الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين، فلا بد من أن يضم إلى استواء نسبة القدرة استواء هذه الصفات كلها حتى يتم ويثبت الاحتياج إلى الإرادة والمشيئة.

(قوله: واستواء نسبة العلم أيضًا) أي: كاستواء نسبة القدرة.

(قوله: واضح) نقل عنه هاهنا هذا؛ أي: كون استواء نسبة العلم واضحًا غير واضح؛ لأن العلم بوقوع البعض دون البعض حاصل، وإنما المساوي هو العلم التصوري فاحفظه، فإنه ثمرة العود، والعود أحمد. انتهى.

يعني: إن ما ذكرناه في هذا الهامش من الحكم بأن استواء نسبة العلم غير واضح ثمرة العود في المطالعة، وما ذكرنا في أصل الحاشية ثمرة البدء فيها، والعود أحمد من البدء وثمرته أجود، فخذها واحفظها.

وقوله: «والعود أحمد» من الأمثال يضرب فيما كان آخر الأمر أجود من أوله في «الصحاح» وفي المثل: «العَودُ أحمدُ»، وقال:

جزينا بني شيبان أمس بقرضهم		وجئنا بمثل البدء والعود أحمد

(قوله: **فلو ضم إليه**) أي: فلو ضم استواء نسبة العلم إلى استواء نسبة القدرة في الدليل المشار إليه بأن يقال: مع استواء نسبة القدرة والعلم إلى الكل لاستغنى عن ذكر قوله: «وكون تعلق العلم تابعًا للوقوع» وكان الدليل أخصر وأجود.

(**قوله: ووجه ما ذكره**) أي: ما ذكره الشارح بقوله: «وكون... إلخ».

(**قوله: لأنه**) أي: لأن علمه تعالى بالوقوع تابع تعينه بالإضافة؛ أي: تابع لتعينه للوقوع.

(**قوله: وتعينه**) مبتدأ خبره قوله: «بمرجح».

(**قوله: وأجيب بأن تعلق إلى آخره**) **حاصله**: إن اللازم من استواء نسبة الإرادة إلى الكل إنما هو ترجيح أحد المتساويين؛ أي: إيجاده من غير سبب وداع إلى إيجاده، وهو ليس بمحال، بل هو واقع كما في مادتي الهارب والعطشان، وإنما المحال ترجح أحد المتساويين؛ أي: وقوعه من غير مرجح وموجد، وهو غير لازم.

قال السيالكوتي: هذا الجواب لا يجدي نفعًا؛ لأنه حينئذٍ يجوز أن يكون مخصص أحد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة، واستواء نسبتها إلى الطرفين والأوقات إنما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح؛ إذ المرجح الموجد هو الذات، وهو موجود، والفرق بأن كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الإرادة فرق بلا فارق، على أنا نقول: قد صرح السيد الشريف في «شرح المواقف» في بحث الإمكان بأن الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح، هذا ولا مخلص عن الإيراد المذكور إلا بأن يقال: إن تعلق الإرادة بترجيح أحد الطرفين محتاج إلى تعلق آخر مخصص، وهكذا إلى غير النهاية والتعلق أمور إخبارية لا يجري فيها برهان التطبيق، فالتسلسل فيها ليس بمحال. انتهى.

* قال ولي الدين: (**قوله: إشارة إلى دليل إثباتها**) أي: إثبات صفة هي الإرادة والمشيئة، وهذا تعليل لقوله: «زائد»، ووجه الإشارة من هذه الزيادة أن نسبة القدرة إلى المقدورين إذا كانت مستوية فلا بد من صفة ترجح أحدهما على الآخر، وهي الإرادة.

(**قوله: وهذا القدر... إلخ**) أي: ذكر استواء نسبة القدرة إلى الكل غير تام في إثبات صفة هي الإرادة، بل لا بد من ذكر استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين إلى الكل حتى يحتاج إلى صفة هي الإرادة، فتثبت على أن استواء النسبة في التكوين غير مسلم عند مثبته؛ لأنه لو كانت النسبة مستوية عنده لا يحتاج إلى إثباته، بل يغني عنه القدرة، وإذا لم تكن نسبته مستوية فمع وجوده يشكل إثبات الإرادة، فتأمل.

(**قوله: ووجه ما ذكره**) أي: ما ذكره الشارح بقوله: «وكون... إلى آخره».

(**قوله: والعود أحمد**) في «الصحاح» وفي المثل: «العود أحمد»، وقال:

جرينا بني شيبان أمس بقرضهم وجئنا بمثل البدء والعود أحمد

(**قوله: وأورد عليه أنه... إلخ**) المورد هو المحشي الخيالي.

(**قوله: وأورد عليه أن نسبة... إلخ**) فيه طعن للمحشي الخيالي حيث ذكر الاعتراض ولم يتعرض للجواب وأبقى الاعتراض.

(**قوله: ولا يلزم... إلى آخره**) فيه تعريض للمحشي الخيالي.

(**قوله: فمن قال... إلخ**) مبتدأ خبره قوله: «لا محصل لكلامه» وهذا رد على المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: (**قوله: توجب تخصيص أحد المقدورين**) عند تعلقها به، واعترض بأنه إن تساوي نسبة الإرادة إلى التعلقين يحتاج إلى مخصص آخر فيتسلسل وإلا يلزم الإيجاب، لا يقال: الإرادة صفة من شأنها صحة الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة؛ لأنا نقول: الكلام في وجود تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح.

(**قوله: وكون تعلق العلم تابعًا للوقوع**) تحقيقه: إن العلم التصوري عام للوقوع وغيره، فلا يكون مرجحًا، والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع، والوقوع فرع الإرادة المخصصة، وبه يندفع قول الحكماء: التابع هو العلم الانفعالي لا الفعلي.

نعم يرد أن يقال: يجوز أن يكون المرجح في أفعاله تعالى هو العلم

بالمصلحة، وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص إلا ببيان وجود فعل يتساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه.

(قوله: إنه ليس بمكره ولا ساهٍ) إن قلت: يلزم منه كون الجماد مريدًا.

قلت: هذا تفسير إرادة الواجب لا تفسير جميع الإرادات، نعم يرد عليه أن هذا المعنى لا يصلح مخصصًا لأحد الطرفين وهو ظاهر، وإن أريد أن الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الإرادة فهو قول بالإيجاب.

(قوله: ولو شاء لوقع) الملازمة غير مسلمة عندهم، لكن الكلام على التحقيق.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: اعترض ... إلخ)** حاصله: إن الإرادة التي من شأنها التخصيص عند التعلق أن تساوي نسبتها إلى التعلقين؛ أعني: تعلق الفعل، والترك يحتاج إلى مخصص آخر، وإلا يلزم الترجيح بلا مرجح، وينقل الكلام إلى ذلك المخصص، فيلزم التسلسل أو الدور وإن لم يتساو، بل من شأنها التعلق بجانب واحد لذاته يلزم الإيجاب، ونفي الاختيار؛ بمعنى صحة الفعل والترك الذي أثبته الشيخ الأشعري ضرورة أن أحد الطرفين لازم الإرادة، والإرادة لازم الذات فيكون أحد الطرفين لازم الذات، وإن كان المعنى الثاني إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل متحققًا لا يقال لم لا يجوز أن يكون للإرادة نوع خصوصية بأحد التعلقين.

ولا تنتهي تلك الخصوصية إلى حد الوجوب فلا يلزم الإيجاب ولا التسلسل؛ لأنا نقول: إن الخصوصية ما لم تنتهِ إلى حد الوجوب لا يكون مخصصًا للوقوع؛ لأنه إذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية أولى بلا وجوب، وكان كافيًا في وقوعه، فلنفترض وقوعه بها في وقت والعدم في وقت آخر، فإن لم يكن اختصاص أحد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح، وإن كان لمرجح لا تكون تلك الخصوصية كافية.

بل نقول: إذا لم تكن الأولوية واصلة إلى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح؛ لأنه مع وجود تلك الأولوية لأحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر؛ لعدم انتهائها إلى حد الوجوب، فإذا فرض وقوع الطرف الآخر مع

وجود الأولوية لأحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح، ولذا قالوا في تعريف الإرادة: صفة توجب تخصيص أحد المقدورين، ولم يقولوا صفة ترجح أحد المقدورين، وقالوا: إن المعلول ما لم يجب وجوده عن العلة لم يوجد.

(**قوله: لا يقال: الإرادة صفة... إلخ**) جواب عن الاعتراض، وحاصله أنا نختار الشق الأول، ولا نسلم لزوم الاحتياج إلى مخصص آخر، فإن الإرادة صفة من شأنها، ومقتضى ذاتها أنها إذا تعلقت يصح صدور الفعل، وتركه عن الفاعل من غير احتياج إلى مخصص آخر، فيجوز تخصيصه للمساوي بل للمرجوح.

(**قوله: لأنا نقول الكلام في وجود تلك الصفة... إلخ**) يعني: لا نسلم وجود الصفة التي من شأنها صحة الفعل والترك من غير مخصص، بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح.

وقد أجيب عنه بأن اللازم هو ترجيح أحد المتساويين؛ أي: إيجاده من غير مرجح؛ أي: من غير سبب وداعٍ إلى إيجاده، وهو ليس بمحال بل هو واقع، فإن الهارب من السبع إذا كان له طريقان متساويان، فإنه يختار أحدهما من غير داعٍ وباعث عليه، وكذا العطشان إذا كان عنده قدحا ماء متساويان من جميع الوجوه، والجائع إذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه، وإنما المحال هو ترجح أحد المتساويين؛ أي: وقوع أحدهما من غير مرجح؛ أي: موقع وموجد، وهو غير لازم من كون الإرادة مرجحة كما لا يخفى.

وأنت خبير بأن هذا الجواب لا يجدي نفعًا؛ لأنه حينئذٍ يجوز أن يكون مخصص أحد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة، واستواء نسبتها إلى الطرفين، والأوقات إنما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح؛ إذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود، والفرق بأن كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الإرادة مشكل، على أنا نقول: قد صرح السيد الشريف في «شرح المواقف» في بحث الإمكان أن الترجيح بلا مرجح مستلزم الترجح بلا مرجح.

هذا ولا مخلص عن هذا الإيراد إلا بأن يقال: إن تعلق الإرادة بترجيح

أحد الطرفين محتاج إلى تعلق آخر مخصص له، وهكذا إلى ما لا نهاية له والتعلقات أمور اعتبارية لا يجري فيها برهان التطبيق، فالتسلسل فيها ليس بمحال، وفيه تأمل.

(قوله: تحقيقه) أي: تحقيق أن العلم غير الصفة التي ترجح أحد المقدورين بالوقوع أنه لو كان عينها، فلا يخلو إما أن يكون مرجح أحد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور، أو العلم بوقوعه ووجوده في الخارج، وكلاهما لا يصير مخصصًا.

أما الأول: فلأنه عام شامل للواقع وغيره، فإنه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب، فلا يكون مخصصًا له وهو ظاهر.

وأما الثاني: فلأن العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه مما يقع في الحال أو في الاستقبال، فإن المعلوم هو الأصل والعلم صورة له وظل، وحاكٍ عنه سواء كان مقدمًا عليه وهو الفعلي، أو مؤخرًا عنه وهو الانفعالي، والصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء بتلك الحيثية التي تعلق به العلم لا يكون علمًا بل جهلاً، وإذا كان العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء مما يقع، فلا يكون عين الإرادة التي كون الشيء مما يقع فرع وتابع له.

وبما حررنا لك اندفع ما قيل: إن كون العلم تصورًا أو تصديقًا إنما يتم في العلم الحصولي، وعلم الله تعالى حضوري؛ إذ ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسمين للعلم الحصولي؛ أعني: الصورة الحاصلة بدون الحكم أو مع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشيء، أو العلم بوقوعه سواء كان حصوليًا أو حضوريًا.

واندفع أيضًا ما قيل: إنا لا نسلم أن التصديق فرع الوقوع، وإنما يكون كذلك لو كان الزمان الماضي معتبرًا في القضية المصدق بها، أما إذا كانت القضية ممكنة عامة أو مطلقة عامة، أو مقيدة بالزمان المستقبل، فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها؛ لأن التصديق على هذا التقدير، وإن لم يكن فرعًا للوقوع؛ بمعنى تأخره عنه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه؛ أعني:

كونه ظلاً وحكاية عنها، وهذا القدر كافٍ لعدم كونه مرجحًا لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الأفهام.

بقي هاهنا بحث، وهو ما ذكره صاحب نقد المحصل أن هذا مخالف لما تقرر عندهم من أن ما علم الله تعالى وقوعه يجب أن يقع، تأمل.

(قوله: وبه يندفع قول الحكماء... إلخ) أي: بما ذكرناه من أن العلم بالوقوع سواء كان متقدمًا عليه أو متأخرًا عنه اندفع ما قال الحكماء: إن العلم التابع لوجود الأشياء هو العلم الانفعالي الذي يكون مستفادًا من الوجود الخارجي، كعلمنا بالسماء والأرض دون العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي مستفادًا منه كما تتصور أولاً السرير ثم نحصله، وعلمه تعالى من قبيل الفعلي؛ إذ هو يعلم الأشياء كما هي قبل أن توجد فلا يكون تابعًا، فيجوز أن يكون مرجحًا لوقوع الأشياء في أوقاتها.

وإنما قلنا: إنه يندفع؛ لأنهم إن أرادوا به أنه ليس ظلاً وحكاية عنه فهو باطل، وإن أرادوا أنه ليس بتابع في الوجود الخارجي والتحقق؛ لأنه مقدم عليه فهو مسلم، لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحًا لوقوع المقدور كما لا يخفى.

(قوله: نعم يرد أن يقال... إلخ) يعني: يرد أن يقال: إنه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور أو العلم بوقوعه مرجحًا ألا يكون العلم مطلقًا مرجحًا؛ لجواز أن يكون المرجح هو العلم بالمصلحة، وهو ليس فرعًا لوقوع الفعل بأن يكون وقوع الفعل أصلاً، والعلم بما فيه من المصلحة ظلاً وحكاية عنه وهو ظاهر.

وأجاب عنه بعض العلماء بأن العلم بالمصلحة إنما يكون مرجحًا إذا كان مراعاة الأصلح واجبة عليه تعالى، وليس كذلك كما بُيّن في محله، فيجوز أن يترك ما فيه المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصًا، تأمل حتى تنكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال.

(قوله: إن قلت: يلزم... إلخ) لا يخفى أن هذا إنما يرد أن لو فسر قوله: «ولا مغلوب» أي: بألا يكون مضطربًا في أفعاله بل تكون أفعاله على نسق واحد، أما لو فُسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في أفعاله فلا؛ لأن الجماد

مجبور الطبيعة في أفعاله غير مختار فيها، فحينئذٍ يكون معنى كونه تعالى مريدًا أنه ليس له قاسر في أفعاله تعالى، وليس بساهٍ فيها، ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعله باختياره، فحينئذٍ يكون راجعًا إلى نفي كون الإرادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى.

ولذا قال الشارح في «شرح المقاصد»: لا خفاء في أن هذا موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب مريدًا؛ أي: فاعلاً على سبيل القصد والاختيار.

ثم إن قوله: «إن قلت: يلزم منه أن كون الجماد مريدًا» تقريره أن هذه السلوب متحقق في الجماد، فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافيًا في كونه تعالى مريدًا لزم أن يكون الجماد مريدًا، وحينئذٍ جواب المحشي موافق له، وهو أن هذا تفسير إرادة الواجب؛ يعني: إن هذه السلوب إنما تكون إرادة في الواجب لا في غيره، فكون الجماد ليس بمكره ولا ساهٍ ولا مغلوب لا يستلزم كونه مريدًا.

وقال بعض الفضلاء: إن مقصود المعترض أنه لو كفى مجرد ذلك في صحة إطلاق المريد على الواجب لصحَّ إطلاقه على الجماد؛ لتحقق ما يوجب صحة الإطلاق فيه.

ولا يخفى أن جواب المحشي حينئذٍ غير تام، أقول: هذا التقرير فاسد؛ لأنا لا نسلم تحقيق ما يوجب صحة الإطلاق في الجماد؛ لأن الموجب لصحة الإطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساهٍ ولا مغلوب، لا كون شيء من الأشياء كذلك على ما يشعر بذلك.

قوله: إنه ليس بمكره ولا ساهٍ ولا مغلوب بإيراد الضمير الراجع إلى الواجب، والحاصل أنه إن أورد السؤال بأن الجماد أيضًا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية، فيلزم أن يكون مريدًا يكون السؤال موجهًا، ويجاب بما أجاب به المحشي، وإن أورد بأن التعريف صادق على الجماد، فيلزم أن يكون مريدًا، فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة أخذ الواجب في التعريف، فتدبر فإنه دقيق.

(**قوله: نعم يرد... إلخ**) يعني: يرد عليه أن الإرادة إذا كانت عبارة عن

السلوب المذكور، لا تكون مرجحة لتخصيص أحد المقدورين بالوقوع في بعض الأوقات؛ لأن نسبتها إلى كل الأوقات، والمقدورات على السواء كما لا يخفى.

(قوله: وإن أريد... إلخ) أي: إن أريد أن الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرهًا وساهيًا ومغلوبًا في ذلك، فهو قول بأن الواجب موجب في أفعاله لكون الأفعال حينئذٍ مقتضى ذات، من غير أن يكون بتوسط صفة بها يصح الفعل الترك.

قيل: إن من فسر الإرادة بالسلوب المذكورة أثبت المشيئة، فلتكن هي المرجحة.

(قوله: الملازمة غير مسلمة عندهم) لأن تخلف المراد على الإرادة جائز عندهم؛ لأنهم يقولون: إن الله تعالى أراد إيمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع، وبعضهم يسلمون الملازمة، ويفرقون بين الإرادة والمشيئة، ويقولون: تخالف المراد جائز دون ما يتعلق به المشيئة، ولعلهم يخصصون المشيئة بمشيئة القسرية.

(قوله: لكن الكلام على التحقيق) فإن التحقيق أن كل ما أراده الله تعالى فهو كائن ومراد له، وإن لم يكن مرضيًا ومأمورًا به، بل قد يكون منهيًا عنه إجماعًا من أهل الحق؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩].

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النحل: ٩].

ولقوله ﷺ: «**ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن**»[١].

※ قال بعض المحققين: **(قوله: يلزم الترجيح بلا مرجح)** إن أراد به وقوع وجود الممكن بلا علة فظاهر المنع، وإن أراد به ترجيح الفاعل بلا مرجح فمسلم، لكنه ليس بمحال من الفاعل المختار عند المتكلمين، فالحق أنه لا دليل ينفيه هاهنا، نعم الترجيح كالترجح محال عند الحكماء ولو من الفاعل

---

(١) تقدم تخريجه.

المختار، لكن الكلام في الكتب الكلامية مبني على مذهب المتكلمين. أفاده الكلنبوي.

(قوله: ولذا) أي: لأن الخصوصية ما لم تنتهِ إلى حد الوجوب بل لها مجرد الأولوية للوقوع يلزم إما خلاف المفروض، أو الترجيح بلا مرجح أو ترجيح المرجوح، أخذوا في تعريف المخصص الإيجاب دون الأولوية.

وقالوا في صفة المعلول: مقيسًا إلى علته المعلول ما لم يجب وجوده عن العلة، لم يوجد دون قولهم: ما لم يكن أولى لم يوجد.

(قوله: وهو ليس بمحال) سر ذلك هو ما ذكرناه من أن المرجح هو صرف الفاعل، وتوجيهه باختياره إرادته إليه لكن لما كان أمرًا خفيًا ذهلوا عنه، وقالوا: ترجيح الفاعل أحد المتساويين بلا مرجح ليس بمحال ظنًّا منهم أنه لا مرجح، وليس كذلك. أفاده عبد الرسول.

(قوله: هي القدرة) أي: فلا احتياج إلى إثبات صفة الإرادة، وفيه: إن التأثير غير الترجيح، ولا بد لوجود الممكن من كلا الأمرين، ففعل التأخير مسنده القدرة وفعل الترجيح يقتضي منشأ آخر هو الإرادة.

فإن قيل: ليكن كلاهما مستندين إلى القدرة.

قلنا: إذا جاز ذلك، فلم لا يحصرون صفات الله في صفة واحدة تكون هي منشأ لآثار جميع الصفات من انكشاف وترجيح وتأثير ونحوها، مع أنه أليق بكمال التوحيد، والحاصل: إن كون القدرة هي المرجحة مع بداهة كونها هي مسند التأثير غير معقول، فالترجيح له منشأ آخر.

(قوله: يستلزم الترجح بلا مرجح) أي: ومحالية اللازم تدل على محالية الملزوم هذا، ولكن قد عرفت أن الترجيح هاهنا ليس بلا مرجح بل معه، وهو توجيه الواردة وصرفها إلى المراد. أفاده المحقق عبد الرسول.

(قوله: وفيه تأمل) يمكن أن يكون إشارة إلى أن تلك التعلقات، وإن لم تكن موجودة في الخارج لكنها موجودة في نفس الأمر، وإلا فكيف يكون للأمر الاعتباري المحض دخل في وجود الأمر الموجود في الخارج ـ أعني: الممكن

ـ ولا شبهة في أن برهان التطبيق كما يجري في الأمور الموجودة في الخارج يجري في الأمور النفس الأمرية.

(قوله: حتى لو لم يكن ذلك الشيء... إلخ) دليل على كون العلم صورة الشيء وحكايته، وحاصله: إن كون العلم فرع المعلوم يثبت بمقدمتين: **إحداهما**: إن العلم صورة الشيء وحكايته، **والثانية**: إن صورة الشيء، وحكايته فرع لذلك الشيء، ولما كانت الأولى نظرية أثبتها بقوله: «حتى لو لم يكن... إلخ».

(قوله: ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسمًا العلم الحصولي... إلخ) قد ينافي هذا تقريره السابق بقوله: فإن المعلوم هو الأصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه؛ إذ هو صريح في العلم الحصولي، ويمكن أن يدفع بأن الفرق بين المعلوم والعلم في الحضوري بمجرد عندية المعلوم وعدم عنديته، فمن حيث عنديته علم ومن حيث عدمها؛ أعني: من حيث نفس الشيء معلوم، ومرادنا بالصورة والظل والحكاية فيما سبق هو هذه العندية، فليتأمل.

(قوله: من أن ما علم الله وقوعه يجب أن يقع) إن أراد أنه يجب أن يقع بترجيح العلم وقوعه، فقد ظهر بطلانه بما ذكره المحشي الخيالي، وحرره المولى المحشي من أن العلم المخصص إما تصور أو تصديق والتخصيص بكل باطل، وإن أراد أنه يجب وقوعه وإن كان بترجيح شيء آخر؛ أعني: الإرادة، فما ذكره المولى المحشي من عدم كون العلم مرجحًا للوقوع لا يخالف هذا المقرر عندهم، ولهذا أشار بالتأمل.

(قوله: لأنهم إن أرادوا به... إلخ) لا يبعد عن الحكماء إنكار كون العلم مطلقًا ظلاً وحكاية للمعلوم، فإن أصولهم الحكمية تقضي بتخصيص ذلك بالعلم الحصولي الانتزاعي، فقوله: «فهو باطل» منظور فيه.

(قوله: تأمل حتى ينكشف لك... إلخ) قال المحقق عبد الرسول: وانكشاف حقيقة الحال هو أنه لا يجوز أن يترك ما فيه المصلحة، ويفعل ما لا مصلحة فيه، لا لأنه يجب عليه رعاية المصلحة؛ إذ لا وجوب عليه أصلاً، بل لأن فعله لو كان خاليًا عن المصلحة لكان عبثًا، وقد قالوا: إن أفعال الله غير

معللة بالأغراض لكنها مشتملة على حكم ومصالح ألبتة، فعلى هذا للخصم أن يقول: علمه بالمصلحة التي وجب اشتمال فعله عليها هو المرجح، فلا حاجة إلى إثبات صفة الإرادة.

وأقول في دفعه: لا شبهة لأحد في أنه وإن علم مصلحة الفعل لا يقع ذلك الفعل ما لم يصرف إرادته إليه، فالعلم بالمصلحة لا يكون مرجحًا، بل المرجح هو توجيه إرادته إليه لا العلم بها.

ألا ترى أن أحدنا وإن جزم بمصلحة فعل لا يصدر ذلك الفعل منه ما لم يصرف إرادته إلى إيجاده، فظهر أن العلم بالمصلحة لا يغني عن الإرادة. انتهى.

(**قوله: ليس له قاسر في أفعاله... إلخ**) أي: يكرهه عليها، ولقائل أن يقول: نفي الإكراه هو نفي عدم المغلوبية، إذا كان المراد بعدم المغلوبية عدم مغلوبية الطبيعة في الأفعال لا عدم الاضطراب.

ولو قيل: المراد من عدم الإكراه عدم قاسر القوة الشاعرة؛ أي: العالمة، ومن عدم المغلوبية عدم قاسر القوة الطبيعية الغير الشاعرة، فهو مدفوع بأن القوة الطبيعية الغير الشاعرة ليست بموجودة له تعالى، حتى نحتاج إلى نفي قاسرها، على أن هذه لا يثبت بها إرادة أصلاً لا إن ثبت لها القاسر ولا إذا انتفى عنها؛ إذ ليست ذات شعور، فتفسير الإرادة التي تستلزم شعور المريد بسلب قاسر القوة الطبيعية الغير الشاعرة مما لا يظهر له وجه، فالتفسير بعدم الاضطراب هو الصواب الذي لا يصح الحيدى عنه.

(**قوله: فلتكن هي المرجحة**) لكن يبقى الكلام في أنه؛ أي: فائدة في تفسير الإرادة بالسلوب المذكورة دون سلب إعانة الغير في أفعاله تعالى، وسلب النسيان وسلب الذهول فيها، وغير ذلك مما ليست أفعاله مصاحبة له في أي فائدة في نفس إثباتها بالمعنى المذكور؛ أعني: السلوب المذكورة؛ لأن تلك السلوب مثل السلوب الآخر من كونه غير جسم وغير متحيز، ونحو ذلك مما ألحق متصف به، وليس صفة من صفاته الحقيقية عبارة عنها بل يبقى الكلام أيضًا في وجه عد الإرادة من الصفات الثبوتية الأزلية دون الصفات السلبية الاعتبارية.

(قوله: فهو قول بأن الواجب موجب... إلخ) انظر كيف تتفق نسبة القول بالإيجاب إلى الحكماء مع قولهم: بأنه تعالى غير مكره ولا ملجئ ولا مغلوب، والحق أن هذا دليل واضح على أن للإيجاب الذي يظن أنهم يقولون به معنى آخر لم يفهمه المتكلمون، فقالوا ما قالوا، فهم إنما يردون على ما فهموه لا على حقيقة ما قرره الحكماء. أفاده بعض أكابر الفضلاء.

(قوله: ولعلهم يخصصون المشيئة بمشيئة القسر) إذ يلزم قولهم: تخلف المشاء عن المشيئة غير جائز، أن المشيئة المتعلقة بإيمان الكافر، ونحوه تقسر الكافر مثلاً على الإيمان ونحوه، وأشار إلى أن ذلك لازم لقولهم: «لا صريحة» بقوله: «ولعلهم».

(قوله: لقوله تعالى... إلخ) مراد الله تعالى بهذه الآيات بيان نفاذ قدرته، وغلبته على كافة المخلوقات، وقاطبة الموجودات كلها في التصرف على ما يريد، ويشاء بحيث لا يغلب عليه شيء، وأنه راعى مقتضى الحكمة إظهارًا للمعدلة وقطعًا للمعذرة، واعلم أن ما ذكره من الدلائل مبناه عدم الفرق بين الإرادة والمشيئة؛ إذ ليس في شيء منها إلا عبارة المشيئة.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: إن تساوي نسبة الإرادة إلى التعلقين... إلخ)** أي: التعلق بالفعل والتعلق بالترك، أو التعلق بالفعل في هذا الوقت، والتعلق به في غيره يحتاج إلى مخصص ومرجح؛ لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح فتتسلسل الإرادات، وإن لم يتساويا بأن لم يجز تعلقها بالطرف الآخر أو في الوقت الآخر يلزم الإيجاب ونفي القدرة والاختيار.

(قوله: الإرادة صفة من شأنها... إلخ) حاصله: إنها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار إلى مرجح آخر؛ لأنها صفة من شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوي، بل للمرجوح، وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح في شيء.

(قوله: لأنا نقول: الكلام في وجود تلك الصفة) فإنه إما

بالإيجاب، وهو غير جائز، وإما بالإرادة، فيلزم الترجيح بلا مرجح. كذا قيل، تأمل[١].

(قوله: وهو العلم الانفعالي... إلخ) العلم الفعلي ما يستفاد الوجود الخارجي منه كما تتصور أمرًا مثل السرير فتوجده، والعلم الانفعالي ما يستفاد من الوجود الخارجي كما يوجد أمر مثل السماء والأرض ثم تتصوره.

(قوله: هو العلم بالمصلحة) وهو وإن كان سابقًا على الإرادة في حقنا لكنه يجوز أن يكون نفس الإرادة في حق الباري تعالى.

* قال المرعشي: **(قوله: فيلزم الترجيح بلا مرجح كذا قيل، تأمل)** إن أراد لزومه في الإرادة الأولى فممنوع؛ لأن الإرادة الثانية قد رجحها قوله: وأما الترجيح بلا مرجح على ما في بعض النسخ فهو لازم، وليس بباطل؛ إذ الإرادة من شأنها ذلك، وإن أراد لزومه في الإرادة الثانية فليس على إطلاقه، بل إذا كانت نسبتها إلى تعلقها بالإرادة الأولى وتركها متساوية، ولم يكن لها أي للثانية إرادة أخرى ثالثة؛ إذ لو لم تكن متساوية يلزم الإيجاب، أو كان لها إرادة أخرى فينتقل الكلام إليها، فاللازم إما الإيجاب أو الترجيح بلا مرجح أو التسلسل، ولعل وجه التأمل هذا.

ونقل عنه وجه التأمل هو أن المقرر عند المتكلمين أنه تعالى موجب في صفاته، فيكون وجود صفة الإرادة بالإيجاب، وبعد وجودها تكون مخصصة لذاتها. انتهى.

أي: تكون مخصصة لذاتها بأحد التعلقين ففهم مما نقل أن فيما قيل مسامحة؛ إذ كون وجود تلك الصفة بالإيجاب مسلم عند المتكلمين، فالمراد تعلقها[٢]، فحاصل ما نقل عنه اختيار شق ثالث.

---

(١) وجه التأمل: إن المقدر عند المتكلم أنه تعالى موجب في صفاته، فيكون حينئذٍ وجود صفة الإرادة بالإيجاب وبعد وجودها تكون مخصصة لذاتها.

(٢) لا يكون تعلقها بالفعل أو الترك واجبًا.

وتقريره: إنه يجوز أن تكون نسبتها إلى التعلقين متساوية فلا يلزم الإيجاب[١]، ولا تكون لها إرادة مرجحة لأحد تعلقيها فلا يلزم التسلسل، بل يكون المرجح نفس[٢] الإرادة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح.

* قال شجاع الدين: **(قوله: وإلا)** أي: وإن لم يتساوَ نسبة الإرادة إلى التعلقين.

(قوله: يلزم الإيجاب) أي: كونه تعالى موجبًا لا مختارًا.

(قوله: لا يقال الإرادة صفة... إلخ) اختيار للشق الأول من الترديد؛ أي: اخترنا أن نسبة الإرادة إلى التعلقين سواء، ولا نسلم أنه يحتاج حينئذٍ أحد التعلقين إلى مخصص آخر، بل الإرادة مع استواء نسبتها إلى التعلقين تخصص أحدهما، وهذا سند مساوٍ للمنع.

(قوله: فيصح التخصيص... إلخ) أي: يصح أن تكون الإرادة مخصصة لأحد التعلقين مع استواء نسبتها إليهما.

(قوله: الكلام... إلخ) أي: وجود تلك الصفة محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح، فحاصل الجواب: إبطال للسند المساوي.

(قوله: في وجود تلك الصفة) التي من شأنها التخصيص مع استواء النسبة.

(قوله: تحقيقه) أي: تحقيق أن العلم لا يكون مخصصًا لأحد المقدورين بالوقوع.

(قوله: فرع الوقوع) أي: متأخر عن الوقوع.

(قوله: والوقوع فرع الإرادة المخصصة) أي: متأخر عن الإرادة المخصصة، فلا يكون العلم التصديقي بالوقوع مخصصًا له ولا عين الإرادة المخصصة للوجوب، وهو خلاف مذهبهم.

(قوله: وبه يندفع... إلخ) أي: بما ذكر من أن العلم التصوري عام

---

(١) أي: نفع القدرة والاختيار.

(٢) أي: تكون نفس الإرادة مرجحة لتعلق ذاتها لتعلق الأمرين.

للوقوع وغيره، فلا يكون مرجحًا ومخصصًا، يندفع قول الحكماء: لا نسلم أن كل علم تابع للوقوع، وإنما التابع للوقوع هو العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم، وأما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فإنه متبوع في الوجود وسبب لوقوع المعلوم، فيصح أن يكون مخصصًا، وقولهم: «إن التابع للوقوع هو العلم الانفعالي» سند مساوٍ للمنع، وجه الاندفاع: إن العلم الفعلي تصور، والتصور لعمومه للواقع وغيره لا يكون مخصصًا، فيكون هذا إبطالاً للسند المساوي للمنع.

(**قوله: في أفعاله تعالى... إلخ**) فيه أن جمهور أهل السنة يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم مطلقًا فعليًا كان أو انفعاليًا إلى الطرفين، فلا يكون مخصصًا كما صرح به في «المواقف» وشرحه في آخر المقصد الخامس من المرصد الرابع في الإلهيات.

(**قوله: هو العلم بالمصلحة**) أي: التصديق بالمصلحة.

(**قوله: يتساوى طرفاه**) أي: وقوعه وعدم وقوعه.

(**قوله: فهو قول بالإيجاب**) أي: بكونه تعالى موجبًا لا مختارًا، وهو خلاف مذهبهم.

* **قال الشارح**: [**(والفعل والتخليق) عبارتان عن صفة أزلية تسمى: التكوين، وسيجيء تحقيقه، وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق. (والترزيق) هو تكوين مخصوص صرح به إشارة إلى أن مثل التخليق والترزيق والتصوير والإحياء والإماتة وغير ذلك مما أسند إلى الله تعالى، كل منها راجع إلى صفة حقيقية أزلية قائمة بالذات هي التكوين، لا كما زعم الأشعري من أنها إضافات وصفات للأفعال**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: لا كما زعم الأشعري**) فيه إيماء إلى أن المرضي عند الشارح ما ذهب إليه المصنف، رحمه الله.

* قال العصام: (**قوله: وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق**) وكذا العدول عن لفظ الرزق إلى الترزيق مع داعي مناسبته للتخليق.

[مبحث الكلام]

* **قال الشارح**: [(والكلام) هي صفة أزلية عبّر عنها بالنظم المسمى بـ«القرآن» المركب من الحروف؛ وذلك لأن كل من يأمر وينهى ويخبر يجد في نفسه معنى، ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة، وهي غير العلم؛ إذ قد يخبر الإنسان عما لا يعلمه، بل يعلم خلافه، وغير الإرادة؛ لأنه قد يأمر بما لا يريده، كمن أمر عبده قصدًا لإظهار عصيانه وعدم امتثاله لأوامره، ويسمى هذا كلامًا نفسيًا على ما أشار إليه الأخطل بقوله:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وقال عمر رضي الله عنه: «إني زورت في نفسي مقالة»، وكثيرًا ما تقول لصاحبك: إن في نفسي كلامًا أريد أن أذكره لك].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: عبَّر عنها بالنظم)** تعبيرًا عن المعنى الموضوع له المسمى بالموضوع الذي هو الاسم كما هو المشهور المتعارف، أو عن المؤثر بالأثر كما قيل.

(قوله: بالنظم المسمى بالقرآن) يدل على أن النظم ليس عبارة عن اللفظ واللقب كما هو المشهور، بل عن الأثر المترتب على الصفة الأزلية كما قيل.

(قوله: وذلك) أي: كون الكلام صفة مغايرة للنظم.

(قوله: إذ قد يخبر الإنسان عما قال لا يعلمه بل يعلم خلاه) كما أخبر عن وقوع النسبة مع العلم بعدم وقوعها، ولا شك أنه في حال الإخبار يجد في نفسه معنى إيجابيًا، وهو المطلوب بالدلالة على المخاطب بالعبارة، أو بغير ذلك من أي أمر يصح الدلالة عليه، واعترض عليه بأن اللازم مغايرته لفرد من العلم دون العلم مطلقًا؛ إذ كل عاقل في صورة الإخبار عن الأمر لا بد أن تحصل له صورة ما أخبر عنه، على أن ذلك الخبر عما لا يعلم المستحيل في

حقه تعالى، وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد في المطالب العلمية، وإن أفاد الإلزام على الخصم.

وأجيب عن الأول بأن مدلول الكلام الخبري لا يكون علمًا تصوريًا[(١)] وفيه: إن هذا على تقدير التسليم إنما يتم لو أريد بالمدلول ما هو المدلول وضعًا، وإلا فلا.

وأجاب الإمام عن الثاني بأن المعنى النفسي لما كان مغايرًا للعلم في الشاهد، كان أيضًا كذلك في الغائب للإجماع على أن ماهية الخبر لا تختلف في الشاهد والغائب، وردَّ بأن عدم الاختلاف غير مسلم بل هو أول المسألة.

وقد يجاب بأن الغرض منه مجرد تصوير الكلام النفسي، وبيان ماهيته على وجه يمتاز عن اللفظي، وغيره من العلم والأمر والإرادة دون الإثبات له تعالى، وأما الإثبات فيما نقل عن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ تواترًا. وقد يقال في بيان مغايرة الخبر للعلم: إن العلم من حيث إنه علم يقتضي المطابقة والفرعية والتميز والانكشاف، بخلاف الخبر فإنه ليس كذلك من حيث إنه خبر.

وقيل في بيان المغايرة: إن الكلام النفسي الخبري من حيث هو خبر يكون مع قصد الخطاب، إما مع نفسه أو مع غيره دون العلم، فإنه لا يكون معه، وأيضًا إن الخبر يحتمل الصدق والكذب دون العلم.

وفيه قال الفاضل المحشي، رحمه الله: والذي يخطر بالبال أن يقال: المعنى الذي نجده من أنفسنا لا يتغير بتغيير العبارات ومدلولها، فإن قولنا: زيد قائم، وزيد ثبت له القيام، واتصف زيد بالقيام إلى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد[(٢)]، والإنكار مكابرة.

ولا شك أن مدلولات الألفاظ متغايرة، فليس ذلك عين مدلول اللفظ، ثم إن الشاك في وقوع النسبة يتصور الأطراف والنسبة ألبتة، ولا يجد

---

(١) يعني: إن مدلول الخبر لو كان علمًا لكان علمًا تصديقيًا لا تصوريًا، والمغايرة بين مدلول الخبر والعلم التصوري بديهة.

(٢) لا يبعد أن يقال: إن ذلك المعنى الواحد هو العلم بالمضمون بدون الترتيب على الوجه الخاص.

ذلك المعنى عند عدم قصد الإخبار، ثم إنه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة، فليس ذلك المعنى شيئًا من العلوم، فتدبر. تمَّ كلامه.

وأنت خبير بأن هذا إنما يتم لو ثبت كون ذلك المعنى كلامًا نفسيًا، ولم يثبت بعد، وأيضًا أن الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند أهل الحق، وما ذكره من قوله: «فليس ذلك عين مدلول اللفظ في توجيه كلامهم» فبعيد عن المقصد بمراحل إلا أن يقال: إن مرادهم من المدلول هو المدلول بالأثر دون المدلول بالوضع، على أن المعنى الذي نجده من أنفسنا مجمل مدلولات الألفاظ، والمغايرة بينه وبين مدلولات الألفاظ المتغايرة بالإجمال والتفصيل، وذلك المعنى مرجع المدلولات على قياس معنى المحدود بالنسبة إلى معنى الحد[١].

ولعلك تقول: إن حقيقة الخبر هو المعنى النفسي المحتمل للصدق والكذب، وذلك ليس إلا الصور الذهنية، وما ذكره من أن النفسي المعنى الذي نجده في أنفسنا ليس شيئًا منها، وفيه ما فيه.

وأيضًا إن المراد بالعلم في قوله: «مع عدم علمه... إلخ» العلم التصديقي، فمسلم لكنه لا يجديه نفعًا، وإن أراد به مطلق العلم فغير مسلم، تأمل.

(قوله: لأنه قد يأمر بما لا يريده) قال الفاضل المحشي: واعترض عليه بأنه لا طلب في هذه الصورة كما لا إرادة، فالموجود صيغة الأمر لا حقيقته، والحق أن الأمر تعبير عن الحالة الذهنية، والإنكار مكابرة. تمَّ كلامه.

أقول: إن الكلام في كون تلك الحالة نفس الكلام النفسي دون التعبير به عن الحالة المذكورة، ودعوى البديهية فيه مكابرة على أن التعبير باللفظ عما يدل عليه وضعًا، والمدلول الوضعي لصيغة الأمر ليس إلا الطلب، فلو أراد به أنه عبَّر به ههنا عن المعنى الموضوع له، فالمكابرة هو الاعتراف به دون إنكاره، وإن أراد به أمرًا آخر فلا بد من تصويره أولاً حتى يتكلم به ثانيًا.

قيل: المراد بالتعبير عن المعنى النفسي بالألفاظ هو التعبير بالأثر عن

---

(١) بل نقول: لا يستفاد من الكل إلا الحكم بقيام زيد.

المؤثر، فإن الصفة الأزلية لما تعلقت بمتعلقاتها حصل فيها معانٍ مخصوصة عبَّر عنها بالألفاظ، والحق أن المفهوم من كلامهم هو أن الكلام النفسي مدلول اللفظي، وإن كان لا يخلو عن الإشكال.

* قال العصام: **(قوله: وهي صفة أزلية عبَّر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف)** وصف القرآن بالمركب من الحروف تصريحًا بما أريد من القرآن من اللفظ؛ لأنه مشترك، والتعبير عن الصفة الأزلية ليس مخصوصًا بالقرآن، بل يشمل سائر الكتب والأحاديث القدسية، إلا أنه لما كان بحث الكلام اختص بالقرآن خص الكلام به.

وظاهر بيانهم: أن الصفة الأزلية هي المعاني القرآنية المعبر عنها بالألفاظ القرآنية، وظاهر أن ذات فرعون وهامان وأمثالهما ليست قائمة بذاته تعالى، بل القائم به العلم بهذه المعاني أو قدرة التعبير عنها وإظهارها، فهو إما راجع إلى صفة العلم كما قيل، أو إلى صفة القدرة كما يمكن أن يقال، فالظاهر أن صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان، بل ينبغي أن يحال علمه إلى الله تعالى، ويعترف بأن له كلامًا قائمًا بذاته لا يعرف كيف قام بذاته.

(قوله: وذلك لأن كل من يأمر وينهي ويخبر) كأنه ذكر الثلاثة على سبيل التمثيل وإلا فالقرآن لا ينحصر فيها؛ إذ منه النداء والاستفهام حتى قيل: كلامه تعالى أقسام خمسة، بل منه التعجب والتمني والترجي، والقول بأن التمني والترجي يستحيلان منه تعالى مع أنه يوجب نفي الاستفهام أيضًا مندفع بأن القرآن نزل على لسان العباد.

(قوله: ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة) لا دلالة على المعنى الذي يجده المخبر أو الآمر أو الناهي بالكتابة، بل بعبارة أفادتها الكتابة.

(قوله: وهي غير العلم) أي: المعنى الذي يجده المخبر غير العلم، والذي يجده الأمر غير الإرادة، ولذا اكتفى في إثبات الأول بذكر الخبر، وفي إثبات الثاني بذكر الأمر، فلا يرد أن مغايرة الإخبار بالعلم لا تفيد مغايرة الكلام مطلقًا للعلم، وأن مغايرة الأمر للإرادة لا تكفي في مغايرة مطلق الكلام لها، ولم يذكر ما يدل على المغايرة في النهي، وهو أن المعنى الموجود في

النهي غير الكراهية؛ لأنه قد ينهى عما لا يكرهه كمن ينهى عبده عن شيء ولا يريد انتهاءه قصدًا إلى إظهار عصيانه اعتمادًا على المعرفة بالمقايسة.

لا يقال: جرى على أن النهي هو طلب الكف، فالنهي أيضًا كالأمر في أن فيه إرادة فعل؛ لأنا نقول: على هذا يدخل النهي في الأمر، فلا حاجة إلى ذكر قوله: «وينهى» وفيه ما فيه تأمل تعرف.

وما يقال: إن ما ذكر لا يدل إلا على مغايرة الكلام للعلم اليقيني لا للعلم المطلق؛ إذ كل عاقل تصدى للإخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة، على أنه لا يتم في شأنه تعالى، وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد ليس بشيء؛ لأن من ينكر الكلام النفسي يجعل الأمر القائم بالنفس في صورة الإخبار اعتقاد مضمون الخبر، وينكر أن يكون هناك أمر وراءه حتى يسمى: كلامًا نفسيًّا، ولا يجعله التصور الخالي عن الاعتقاد.

وإذا ثبت أمر آخر وراء العلم ووراء الإرادة في الأمر، فلم يبقَ وجه لإنكار الكلام الذي ثبت في شأنه تعالى بالتواتر عن الأنبياء، فلا محصل لقوله: «وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد» إذ ليس إثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر، والمقصود من بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم والإرادة: ألا يبقى لنفي ما ثبت بالتواتر سبيل، ولا يبقى لدعوى الاضطرار إلى التأويل مجال.

نعم، ما أورد على ما استدل به على مغايرة الأمر للإرادة من أنه لا أمر هنا، بل صيغة الأمر فقط من غير تحقق حقيقته قوي، ويجري مثله في الإخبار عما لا يعلمه من أنه هنا ليس إلا مجرد لفظ الخبر من غير تحقق حقيقته، على أنه يرد أنه لولا أن الأمر يستدعي الإرادة، كيف يعذر في ضرب العبد من يأمره بما لا يريده؛ لئلا يمتثل فيعذر؛ لأنه لولا أنه يفهم من مخالفة أمره أنه خالف ما هو يريده لا يعذر في ضربه؛ إذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق إرادته.

(قوله: إني زورت في نفسي مقالة) أي: قومت وحسنت. كذا في «القاموس».

وفي الاستدلال به ويتقول لصاحبك نظر لجواز أن يكون عبارة عن الألفاظ المخيلة المرتبة في النفس.

* قال الكفوي: (**قوله: لما كان بحث الكلام**) أي: بحث علم الكلام.

(**قوله: أخص بالقرآن**) لكون القرآن منزلاً على مبينًا ومبينًا لشرائعنا.

(**قوله: وظاهر بيانهم... إلخ**) حيث قالوا: هو صفة أزلية عبر عنها بالنظم، وإنما قال: ظاهر بيانهم لاحتمال أن يكون مرادهم من التعبير عنها بالنظم هو التعبير بالأثر عن مبدئه كما قيل دون التعبير بالموضوع عن الموضوع له.

(**قوله: المعبر عنها**) تعبيرًا بالموضوع عن الموضوع له.

(**قوله: وظاهر أن ذات... إلخ**) يعني: إن ظاهر ذلك البيان يقتضي أن يكون ذات فرعون وهامان مثلاً قائمة بذاته تعالى؛ لكونها من تلك المعاني، وظاهر أنه ليس كذلك، وفيه نظر؛ إذ المعاني القرآنية المعبر عنها بالنظم هي المعاني الأصلية والأعراض التي يريد المتكلم إثباتها أو نفيها كما قيل، وأمثال ذات فرعون وهامان ليست منها.

(**قوله: ليست قائمة**) الظاهر ليست صفة أزلية.

(**قوله: العلم بهذه المعاني... إلخ**) لا حصر في هذين الأمرين، بل يجوز أن يكون القائم بذاته صفة هي مبدأ تأليف هذه المعاني، فلا يلزم الرجوع إلى صفة العلم أو إلى صفة القدرة.

(**قوله: لا دلالة على المعنى الذي... إلخ**) هذا يندفع بحمل الدلالة على الأعم من الدلالة بلا واسطة أو بواسطة حمل العبارة على الصريحة.

(**قوله: أي: المعنى الذي يجده المخبر... إلخ**) يريد أن المدعي هاهنا إنما هو مغايرة الكلام الخبري للعلم، ومغايرة الكلام الأمري للإرادة، وما ذكر من الدليلين كل منهما يقيد مدعاه.

(**قوله: اعتمادًا على المعرفة**) تعليل لقوله: «ولم يذكر ما يدل... إلخ».

(**قوله: وفيه ما فيه**) لعله إشارة إلى ما يمكن أن يقال: إن الشارح جرى في كل من الموضعين على مذهب، فلا يلزم الاستدراك.

(**قوله: من غير تحقق حقيقته**) التي هي الطلب؛ إذ لا طلب في المثل المذكور، وفيه نظر؛ لجواز أن يتحقق هناك طلب من غير إرادة.

قال الشارح في «شرح الشرح»: يجوز من العاقل طلب هلاكه إذا علم أنه لا يقع ولا يجوز إرادته أصلاً.

(قوله: لا يعذر في ضربه) فيه أنه يكفي في العذر فهم العبد إرادة مولاه كما في «المواقف».

* قال ولي الدين: **(قوله: لا يقال: جرى... إلخ)** قال سيد المحققين في حاشية «شرح الشمسية»: ذهب جماعة من المتكلمين إلى أن المطلوب بالنهي ليس هو عدم الفعل كما هو المتبادر إلى الوهم؛ لأن عدمه مستمر من الأزل إلى الأبد، فلا يكون مقدورًا للعبد ولا حاصلاً بتحصيله، بل المطلوب به هو كف النفس عن الفعل وحينئذٍ يشارك النهي الأمر في أن المطلوب بهما هو الفعل، إلا أن المطلوب بالنهي فعل مخصوص هو الكف عن فعل آخر، وحينئذٍ يمكن إدراجه في الأمر كما ذكره.

ويمكن إخراجه عنه بأن يقيد الأمر بأنه طلب فعل غير كف كما فعله بعضهم، وذهب جماعة أخرى منهم إلى أن المطلوب بالنهي هو عدم الفعل، وهو مقدور للعبد باعتبار استمراره؛ إذ له أن يفعل الفعل فيزول استمرار عدمه، وله ألا يفعله فيستمر عدمه، وحينئذٍ لا يكون النهي مندرجًا تحت الأمر. انتهى.

وقال هذا المحشي المدقق في حاشيته على «شرح الشمسية»: إن المذهب الأول مرجوح والمذهب الثاني راجح؛ إذ الراجح أن المطلوب بالنهي طلب العدم؛ لأن وضع كلمة «لا» للنفي والعدم، وأما اشتباه أن النفي مستمر غير مقدور فلا يمكن أن يكون مطلوبًا بالنهي فمندفع بأن المطلوب بالنهي العدم باعتبار الاستمرار، وكما يكون الشيء باعتبار إحداثه مطلوبًا يكون باعتبار بقائه مطلوبًا، نعم لا يكون وضع النهي على طبق وضع الأمر لطلب، فإن وضع الأمر لطلب الإحداث ووضع النهي لطلب الإبقاء، والأمر فيه هيِّن. انتهى، فاحفظ هذا فإنه سينفعك في جواب: «لا يقال».

(قوله: وفيه ما فيه... إلخ) لعله إشارة إلى أن الاشتراك بين الشيئين في شيء لا يستلزم الاتحاد من جميع الجهات حتى يلزم استدراك قوله: «وينهى»

بعد قوله: «يأمر»، وإلى هذا أشار السيد ـ قدس سره ـ بقوله: «إلى أن المطلوب... إلخ» كما تقدم منَّا آنفًا.

(قوله: وما يقال... إلخ) قائله المحشي صلاح الدين، وقد نقله أيضًا المحشي الخيالي.

(قوله: نعم ما أورد... إلخ) المورد هو المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: إذ قد يخبر الإنسان عما لا يعلمه)** قيل عليه: هذا إنما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق؛ إذ كل عاقل تصدى للإخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة، على أنه لا يتم في شأنه تعالى، وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد.

واعلم أن هذا المقام محار الأفهام، والذي يخطر بالبال هو أن يقال: المعنى الذي نجده من أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها، فإن قولنا: زيد قائم، وزيد ثبت له القيام، واتصف زيد بالقيام، إلى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد، والإنكار مكابرة، ولا شك أن مدلولات الألفاظ متغايرة، فليس ذلك عين مدلول اللفظ، ثم إن الشاك في وقوع النسبة يتصور الأطراف والنسبة ألبتة، ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الإخبار، ثم إنه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئًا من العلوم، فتدبر.

(قوله: كمن أمر عبده... إلخ) فإنه يأمره ويريد به ألا يفعل؛ ليظهر عذره عند من يلومه بضربه، واعترض عليه بأنه لا طلب في هذه الصورة كما لا إرادة، فالموجود صفة الأمر لا حقيقته، والحق أن الأمر تعبير عن الحالة الذهنية، والإنكار مكابرة.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: قيل عليه... إلخ)** قائله مولانا، زاده الشارح الأخير للعقائد، وحاصله: إن الدليل إنما يدل على أن المعنى الذي يجده المخبر حين الإخبار مغاير للعلم؛ بمعنى التصديق اليقيني لا لمطلق العلم الشامل للتصور والتصديق، فإن كل عاقل بصدد الإخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة.

وعلى تقدير التسليم أن هذا الدليل غير تام في شأنه تعالى؛ إذ لا يمكن أن يقال: إنه تعالى أخبر عما لا يعلم؛ لأنه يستلزم الجهل والكذب، وكلاهما محال على ذاته تعالى، وقياس الغائب على الشاهد على ما قاله الإمام الرازي، من أنه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد، فكذلك في الغائب؛ إذ لا يختلف فيهما حقيقة الخبر بالإجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين.

وأجيب عنه بأن الذي يصلح أن يكون مدلولاً للكلام الإخباري حسًا هو العلم التصديقي دون العلم التصوري، فلا حاجة إلى بيان مغايرته له، وأن قياس الغائب على الشاهد يفيد الإلزام على الخصم لقولهم به.

وقد يقال: المقصود هاهنا مجرد تصوير الكلام النفسي بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي والعلم والإرادة، وأما إتيانه للواجب تعالى فذاك بما نقل عن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ ولا يخفى ما في الكل.

أما الأول: فلأنه إنما يتم إذا كان دلالة الكلام الإخباري عليه دلالة وضعية، أما إذا كان دلالة الأثر على المؤثر فلا.

وأما الثاني: فلأن الإلزام غير مقصود هاهنا بل المقصود إثبات المطلب الذي هو من جملة مهمات أمور الدين.

وأما الثالث: فلأن ما نقل عن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ بالتواتر إنما يدل على ثبوت الكلام لا على كونه مغايرًا لما في ذاته تعالى، فلا بد من بيان المغاير وإمكانه في ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره، ولا يؤول.

(قوله: واعلم أن هذا المقام من مجاز الإفهام) نقل عنه «يجوز» بالجيم والحاء المهملة. انتهى.

فعلى الأول: من جزت الموضع أجوزه جوازًا: سلكته وسرت فيه، **وعلى الثاني**: من حار الإبل يحورها ويحيرها، والحوار والحير: السوق اللين.

(قوله: المعنى الذي نجده) يعني: إن المعنى الذي نجده في أنفسنا عند إخبارنا عن قيام زيد؛ أعني: النسبة الإيجابية بينهما لا تتغير بتغير العبارت ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها؛ أعني: المدلولات اللغوية التي يسمونها في

الاصطلاح معاني أول وهو ظاهر، فإن العبارات تختلف بحسب الأزمنة والأمكنة والأقوام، وبحسبها تختلف مدلولاتها من غير اختلاف، وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والإشارة أيضًا، فعلم أنه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات، وغير مدلولاتها التي تتغير بتغيرها، فلا يرد أن يقال: إن الكلام النفسي مدلولات الألفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى.

قال بعض الفضلاء: وأنت خبير بأن ما ذكره إنما يتم إذا ثبت كون المعنى المذكور كلامًا نفسيًا، ولم يثبت بعد، وأيضًا إن الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند أهل الحق، وما ذكره من قوله: «فليس ذلك عين مدلول العبارة في توجه كلامهم» بعيد عن مقصودهم بمراحل.

أقول: المقصود هاهنا هو مجرد بيان أن المعنى الذي يعبر عنه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة مغاير للعلم، وأما أنه كلام نفسي أم لا فهو مطلب آخر أثبته الشارح بقوله: «ويسمى هذا كلامًا نفسيًا كما أشار إليه الأخطل... إلخ» وليس المراد بقولهم: «الكلام النفسي» مدلول اللفظي أنه مدلوله اللغوي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات، كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى، بل المراد أنه المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات، وهو الأصل بالنسبة إلى الألفاظ المعبر عنه بالمعاني الثانية في الاصطلاح.

(قوله: ثم إن الشاك... إلخ) بيان لمغايرته للعلم؛ يعني: إن الشاك يحصل له التصورات الثلاث، ولا يجد ذلك المعنى؛ أعني: النسبة الإيجابية عند عدم قصد الإخبار عنه، فيكون مغايرًا لتصور ما أخبر به، ثم إنه إذا قصد الإخبار عن ذلك المعنى يجد في نفسه تلك النسبة الإيجابية التي يعبر عنها بزيد قائم، أو ثبت له القيام، أو اتصف بالقيام أو نحو ذلك، مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكًا، فيكون مغايرًا للتصديق بما أخبر به أيضًا، وفيه بحث من وجوه:

الأول: إنه يرد عليه بعض ما يرد على الأول من أن هذا الدليل غير تام

في ذاته تعالى؛ إذ لا يصح كونه تعالى شاكًا، ولا إخباره عما لا يعلم وقوعه، وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد.

والثاني: إنه إن أريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به، فمسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم، وإن أريد عدم تصوره أيضًا فهو ممنوع.

والثالث: وهو يرد على الأول أيضًا أنا لا نسلم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة، بل ليس هاهنا إلا مجرد لفظ الخبر، ولعل في قوله: «تدبر» إشارة إلى ما ذكرنا، تأمل فإنه من مطارح الأذكياء.

(**قوله: والحق أن الأمر عبارة عن الحالة... إلخ**) أي: والحق أن الأمر مغاير للإرادة؛ لأن الأمر تعبير عن الحالة التي تحصل في ذهن الآمر عند قصد الأمر؛ أعني: النسبة الإيجابية التي بطريق الاستعلاء، سواء أراد وقوع ما يتعلق به الأمر أو لم يرد، بل أراد عدم وقوعه وإنكار هذا مكابرة.

* قال بعض المحققين: (**قوله: وعلى تقدير التسليم**) لعل وجه التسليم أنه إذا أخبر المخبر عن شيء مع علمه بخلافه على ما فرضه الشارح، فحصول صورة ما أخبر به في ذهنه ليس حينئذٍ علمًا؛ إذ ليس بمطابق لما هو معلوم عنده، والمطابقة شرط لمطلق العلم كما مرَّ عن المحشي الخيالي في بحث العلم، فحصول صورة ما أخبر به في الصورة المفروضة ليس علمًا مطلقًا، ففي تلك الصورة لا علم مع وجدان المخبر معنى في نفسه، فهو الكلام النفسي المغاير للعلم، فتأمل.

(**قوله: فكذلك في الغائب**) قال الفاضل الكلنبوي: أقول: بمثل هذا القياس ثبت كون العلم والقدرة والإرادة صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى عندنا، فالمعتبر هناك معتبر هنا. انتهى.

(**قوله: مجرد تصوير الكلام النفسي**) ليس التصوير هاهنا بمعنى التعريف؛ لأن الدليل المذكور في الشرح يأباه بل بمعنى إثباته في الواقع ببيان وجوده في الإنسان بدليل قول الأخطل كما لا يخفى، فالأولى أن يقال: المدعي هاهنا وجود مطلق الكلام النفسي، لا وجوده له تعالى كما لا يخفى. أفاده الكلنبوي.

(**قوله: دلالة الكلام الإخباري عليه**) أي: على الكلام النفسي الذي نجده من أنفسنا.

(**قوله: أما إذا كانت... إلخ**) يعني: لو ثبت أن دلالة الكلام الإخباري على الكلام النفسي عقلية كدلالة الأثر على المؤثر، فلا يتم ذلك الاستدلال.

(**قوله: مجاز الإفهام**) الظاهر أنه كناية عن الصعوبة على أنه يحمل المجاز على أنه محل جواز الإفهام من غير نفوذ فيه، كما هو حال جواز الماء على المحال الطبيعية الصلبة، ويمكن أن يكون بمعنى محل الحيرة على أن يكون بالحاء والراء المهملتين. أفاده الكلنبوي.

(**قوله: فإن العبارات... إلخ**) دليل على عدم تغير ذلك المعنى بتغير العبارات ومدلولاتها.

(**قوله: بل كما يدل على ذلك... إلخ**) ترقٍ من اختلاف العبارات بتبدل بعضها ببعض إلى اختلافها بتبدلها بالكتابة أو الإشارة.

(**قوله: فلا يرد أن يقال... إلخ**) وذلك لأن الذي قصدناه بالكلام النفسي ليس متغيرًا بتغير العبارات المتغيرة بتغيرها مدلولاتها.

(**قوله: وفيه بحث من وجوه... إلخ**) قد يجاب عن الأول بأنه سبحانه وتعالى، وإن لم يصح كونه شاكًا أو مخبرًا عما لا يعلمه، لكن يجوز أن يعامل معاملة الشاك، والغير العالم على طريقة الاستعارة التمثيلية كما قيل في لعل لاقتضاء المقام ذلك، فثبت مغايرة كلامه النفسي لعلمه، وقياس الغائب على الشاهد مفيد عدم اختلاف حقيقة الحكم فيهما، وعن الثاني بأن الذي يصلح أن يكون مدلول الكلام الإخباري هو العلم التصديقي، فلا حاجة بنا إلى بيان مغايرة الكلام للعلم التصوري، وعن الثالث بأن الصورة قائمة بالمعنى الأول والمعنى الأول قائم بالمعنى الثاني، فيوجد هناك ما ندعي من الكلام النفسي، وإن لم يوجد ما ندعيه من الكلام النفسي المخصوص هكذا قرر بعضهم، فليتأمل.

(**قوله: لأن الأمر تعبير... إلخ**) لم يقل عبارة للتخصيص على أن الكلام في الأمر اللغوي الذي هو صفة المتكلم لا في الأمر الاصطلاحي الذي هو صيغة أفعل، فإن كونها أمرًا إنما هو عند أهل الصرف والنحو والكلام في الأمر

اللغوي في قولهم: أمر بكذا، والأمر اللغوي هو إيراد لفظ يدل على الطلب الباطني للفعل، وهو المراد بالتعبير عن الحالة الذهنية التي هي الطلب الباطني الذي هو الأمر الباطني النفسي، ولا طلب في الباطن في صورة الاعتذار المذكور؛ إذ العاقل لا يطلب ما يضره.

نعم، فهاهنا طلب ظاهري، فما ذكره الخيالي إنما يفيد أن الأمر الظاهري مغاير للإرادة، ولا يفيد أن الأمر الباطني أيضًا مغاير لها، مع أن الكلام في أن المعنى الذي نجده من أنفسنا مغاير للعلم والإرادة، فالظاهر أن مراده من هذا التحقيق تقوية الاعتراض الذي أورده، لا الجواب عنه على ما فهمه المحشي السيالكوتي، اللهم إلا أن يكون مبنيًا على أن المراد من الحالة الذهنية التي يدور عليها حقيقة الأمر الظاهري، هي النسبة الإيجابية المطلوبة بطريق الاستعلاء طلبًا ظاهريًا لا مطلوبًا طلبًا باطنيًا، وتلك الحالة موجودة في صورة الاعتذار المذكور، ولا يخفى ما فيه؛ لأن تلك الحالة متأخرة عن الكلام اللفظي، والكلام النفسي مقدم على اللفظي، فليتأمل. أفاده الكلنبوي.

❊ قال أحمد بن خضر: **(قوله: على أنه لا يتم في شأنه تعالى)** إذ لا يجوز أن يقال: إنه قد يخبر عما لا يعلمه.

(قوله: فليس ذلك عين مدلول اللفظ) لأن ما ليس بمتغاير غير ما قدر تغايره بلا ريبة، وأيضًا ما ليس بمتغير غير المتغير بلا مرية، فلا يرد أن يقال: الكلام النقضي مدلولات الألفاظ، والمدلولات حوادث، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى.

(قوله: ثم إن الشاك في وقوع النسبة... إلخ) إشارة إلى مغايرة ذلك المعنى للعلم التصوري.

وقوله: «ثم إنه قد يقصد... إلخ» إشارة إلى مغايرته للعلم التصديقي.

(قال الشارح: لأنه قد يأمر بما لا يريده... إلخ) لما كانت مغايرة الكلام للإرادة في الإخبار والإنشاء الغير الطلبي في غاية الظهور، وإنما يتوهم عدم مغايرته إياها في الطلب النفسي حتى يتوهم أن قولنا: «أريد منك هذا الفعل ولا

أطلبه، أو أطلبه ولا أريده» تناقض تعرض في بيان المغايرة للإنشاء الطلبي دون غيره من الإخبار والإنشاء الغير الطلبي.

(قوله: لا طلب في هذه الصورة) وكذا في صورة اختبار السيد لعبده، هل يطيعه أم لا؟ فإنه يأمره ولا يريد أن يفعل، بل مراده مجرد الاختبار.

* قال المرعشي: **(قال الخيالي: قيل عليه: هذا إنما يدل على مغايرته للعلم اليقيني... إلخ)** ليت شعري لـمَ لـمْ يحمل هذا القائل قول الشارح بما لا يعلمه على نفي الظن أيضًا، حتى يدل على مغايرته للعلم الظني أيضًا.

(قوله: وأيضًا ما ليس بمتغير غير المتغير بلا مرية) اعلم أن كلام الخيالي دليل من الشكل الثاني، لكن الحد الأوسط لم يتكرر ظاهرًا؛ لأنه في الصغرى التغاير المقابل للثبوت، وفي الكبرى التغاير المقابل للعينة، والوحدة لكن نفي التغير في الصغرى يستلزم نفي التغاير يدل عليه قوله: تعبيرات عن معنى واحد؛ لأن الوحدة مقابلة للتغاير، والمناسب لسابقه أن يقول عن معنى ثابت على حالة واحدة، وإثبات التغاير في الكبرى يستلزم إثبات التغير، لكن الأول لكونه من التفاعل صفة المجموع من حيث هو، والثاني لكونه من التفعل صفة لكل واحد، وإذا عرفت هذا كان حاصل الدليل قياسين:

أحدهما: باعتبار لازم الحد الأوسط في الصغرى وعينه في الكبرى.

والآخر[1]: بالعكس كما أشار إليهما المحشي، قول أحمد تقرير الأول لا شيء من المعنى الذي نجده من أنفسنا بمتغاير بتغاير الألفاظ، وكل مدلولات الألفاظ متغايرة مع الآخر ينتج من الشكل الثاني، بجعل عكس الصغرى كبرى وعكس النتيجة لا شيء من ذلك المعنى بمدلول اللفظ، وعليك بتقرير الثاني[2].

(قوله: إشارة إلى مغايرة ذلك المعنى للعلم التصوري) تقريره كل تصور

---

(١) أي: باعتبار عين الحد الأوسط في الصغرى ولازمة في الكبرى.

(٢) تقريره لا شيء من المعنى الذي نجده من أنفسنا بمتغير بتغيير العبارة وكل من مدلولات الألفاظ بمتغير ينتج من الشيء المذكور بعكس المذكورين النتيجة المذكورة.

يمكن أن يوجد في بعض أوقات عدم قصد الإخبار وهو وقت الشك، ولا شيء من المعنى الذي نجده من أنفسنا بممكن أن يوجد في بعض أوقات عدم قصد الإخبار، ينتج من الشكل الثاني بعكس الكبرى، لا شيء من التصور بذلك المعنى وهو يستلزم عكسه.

(**قوله: إشارة إلى مغايرة ذلك المعنى للعلم التصديقي**) تقريره: إن المعنى الذي نجده من أنفسنا يمكن أن يوجد في بعض أوقات الشك، وهو وقت قصد الإخبار، ولا شيء من العلم التصديقي، وهو العلم بوقوع النسبة بممكن أن يوجد في بعض أوقات الشك ينتج من الشكل الثاني، بعكس الكبرى لا شيء من ذلك المعنى بعلم تصديقي.

* قال شجاع الدين: (**قوله: هذا إنما يدل... إلخ**) فيه أن قول الشارح: «إذ قد يخبر الإنسان... إلخ» سند لمنع مقدمة من دليل المعتزلة قائلة بأن هذا المعنى في الخبر راجع للعلم، وقد صرح المحقق الشريف في «شرح المواقف» في مقصد الكلام فيما نقل عنه بأن هذا الجواب منع، وكذا قول الشارح: «وغير الإرادة... إلخ» منع، وإن هذا المعنى راجع في الأمر إلى الإرادة، تدبر.

(**قوله: إذ كل عاقل تصدى**) صفة عاقل؛ أي: تعرض له.

(**قوله: على أنه لا يتم في شأنه تعالى**) فإن علمه تعالى شامل لجميع الأشياء، ولا يتصور في حقه تعالى أنه يخبر عما لا يعلم.

(**قوله: وقياس الغائب... إلخ**) وليس هنا قياس الغائب على الشاهد، بل ثبوت هذا المعنى له تعالى يثبت بدليل ذكره الشارح بقوله: «والدليل على ثبوت... إلخ» كما سيجيء.

(**قوله: يخطر بالبال... إلخ**) فيه أن المتبادر من كلام القوم هو أن المعنى الذي نجده من أنفسنا هو المدلول المطابقي للعبارات، فإن قولهم: «يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة» يتبادر منه دلالة العبارة عليه بالوضع مطابقة؛ لأن اللفظ إنما يعبر به عما يدل عليه بالوضع، وما ذكره المحشي فهو ليس معنى العبارات بالوضع، فلا يوافق كلام القوم.

(**قوله: عن معنى واحد**) وهو قيام زيد.

(قوله: فليس ذلك عين مدلول اللفظ) بل في هذه التعبيرات إشارة إلى ذلك المعنى.

(قوله: في وقوع النسبة) في مدلولات العبارات المذكورة.

(قوله: عند عدم قصد الإخبار) عن ذلك المعنى.

(قوله: فليس ذلك المعنى) الذي يجده الشاك.

(قوله: من العلوم) أي: من أفراد مطلق العلم.

(قوله: لا حقيقته) لأن حقيقة الأمر ومعناه الموضوع له هو الطلب، ولا طلب في هذه الصورة، فلا معنى موضوع له للأمر، فالموجود فيها هو صيغة الأمر لا معناه الموضوع له، وقد مر أن المراد من المعنى الذي يجده الإنسان من نفسه هو المعنى الموضوع له للعبارة الدالة عليه، فلا يرد الإشكال عليه بما ذكره بقوله: «والحق... إلخ» فتدبر.

(قوله: تعبير عن الحالة الذهنية) فيه أن ما يعبر عنه بالأمر هو المعنى الموضوع له الذي هو الطلب، وما سماه بالحالة الذهنية فهو ليس معنى الأمر حقيقة ولا اعتبارًا.

* **قال الشارح: [والدليل على ثبوت صفة الكلام: إجماع الأمة وتواتر النقل عن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ أنه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام، فثبت أن لله تعالى صفات ثمانية هي: العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والإرادة، والتكوين، والكلام].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: إجماع الأمة وتواتر النقل)** قال الفاضل المحشي: قال في «التلويح»: ثبوت الشرع موقوف على الإيمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه، وعلى التصديق بنبوة النبي ﷺ بدلالة معجزاته، ولو توقف شيء من هذه الأحكام على الشرع لزم الدور، فبين كلاميه تدافع. تمَّ كلامه.

ولعل التحقيق عدم توقف ثبوت الشرع على التصديق بكلامه[1]؛ إذ يجوز

(١) إذ يكفي لمدعي الرسالة أن يقول: أقدرني الله تعالى على هذا الكلام تصديقًا لرسالتي، وأنتم لستم بقادرين على الإثبات بأقصر سورة.

إرسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علمًا ضروريًا برسالتهم، وما يتعلق بها من الأحكام أو يخلق الأصوات[١] الدالة عليها، وبصدقهم بأن يخلق المعجزة في أيديهم من غير احتياج في شيء من ذلك إلى اتصافه تعالى بالكلام[٢].

قال في «شرح المقاصد»: إنه متكلم تواتر النقل بذلك من الأنبياء ـ عليهم السلام ـ وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم؛ ليلزم الدور، وما ذكره في «التلويح» مبناه على ما هو المشهور والمتعارف، ومبنى ما ذكر في هذا الكتاب على التحقيق، فلا تدافع.

ولا يبعد كل البعد أن يقال في التوفيق: إن الثابت بالشرع أنه تعالى متصف بالكلام على ما نحن فيه، وما ثبت به الشرع كونه تعالى متكلمًا مطلقًا سواء كان بطريق الاتصاف بالكلام كما هو رأي أهل الحق، أو بطريق الإيجاد له كما يزعم المعتزلة، فكأنه أراد بعلمه وكلامه وقدرته فيما ذكره العالمية والقادرية والمتكلمية على ما اتفق عليه الكل من الملِّيين، تأمل.

* قال العصام: **(قوله: والدليل على ثبوت صفة الكلام إجماع الأمة)** فيه بحث.

أما أولاً: فلأن المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام، فكيف ينعقد الإجماع مع مخالفتهم؟ ويمكن دفعه بأن ليس المراد إجماع الأمة على ثبوت صفة الكلام، بل إجماع الأمة على أنه تعالى متكلم، فقوله: إنه متكلم معمول للإجماع، وتواتر النقل على سبيل التنازع يشهد به ما سيأتي في تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة، من قوله: «ودليلنا ما مرَّ أنه ثبت بالإجماع» وتواتر النقل عن الأنبياء أنه متكلم، ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام، على أن المراد ثبوت الإجماع قبل ظهور مخالفتهم.

---

(١) أي: صوتًا لم يعتمد على المخرج الذي يؤدى إلى الحروف.

(٢) قد يقال: إن ما ثبت به الشرع هو الكلام اللفظي المتحدى به، وما ثبت بالشرع هو النفسي.

وأما ثانيًا: فلأن ثبوت الإجماع بالشرع، والشرع يتوقف على ثبوت الكلام.

قول الشارح في «التلويح»: ثبوت الشرع يتوقف على الإيمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه، وقد سبق في الشرح أيضًا في شرح قول المصنف: «الحي القادر السميع العليم... إلخ» أن الشرع يتوقف على كلامه، ويمكن دفعه بأن الإجماع يتوقف على صدق النبي ﷺ؛ لأن مبناه قوله: «**لا تجتمع أمتي على الضلالة**»[1] وصدقه لا يتوقف على الكلام، بل على المعجزة سواء كان كلامًا أو غيره.

(قوله: وتواتر النقل عن الأنبياء) والنبي واجب الصدق، سيما وقد بلغ خبرهم حد التواتر، لا يقال: لم يثبت إلا أنه متكلم، أما إن الكلام صفة موجودة فلا؛ لأنا نقول: الخصم لا ينكر وجوده الكلام، ولذا لا يرضى بقيامه به تعالى؛ لحدوثه، مع أنه لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير الأزلية به تعالى.

(قوله: فثبت أن لله تعالى صفات ثمانية) بظاهره متفرع على قوله: «والدليل على ثبوت صفة الكلام» فالتفريع بملاحظة أدلة باقي الصفات، ولك أن تجعله فرعًا لجميع ما سبق.

* قال الكفوي: **(قوله: ولا معنى له)** أي: لكونه متكلمًا، وهذا من تتمة الدليل على ثبوت صفة الكلام له تعالى على تقدير الدفع المذكور، وإشارة إلى صغراه، فحاصل الدليل: إنه تعالى متكلم بالإجماع، وكل متكلم متصف بالكلام؛ إذ لا معنى له سوى ذلك، فتدبر.

(قوله: على الإيمان بوجود... إلى آخره) لا يخفى أن ثبوت الشرع في نفسه لا يتوقف على الإيمان بهذه المذكورات، بل يتوقف على نفس وجود البارئ وعلمه وقدرته وكلامه كما أشار إليه الشارح فيما سبق، نعم الإيمان والتصديق بثبوت الشرع يتوقف على الإيمان بهذه المذكورات، فتأمل.

---

(١) تقدم تخريجه.

(قوله: بأن الإجماع) أي: حقيقته.

(قوله: بل على المعجزة... إلخ) قال المحشي صلاح الدين: قيل: أظهر معجزة لنبينا ﷺ القرآن الذي هو كلام الله تعالى فجاء الدور، وأجيب بأن القرآن يعلم أولاً ببلاغته كونه معجزة خارجة عن طوق البشر، ثم يعلم به صدق الدعوى، ورد بأن المعجزة هو القرآن الحادث، وهو يدل على القرآن القديم؛ أي: الكلام النفسي بلا دعوى فليس فيه شبهة الدور أصلاً.

وأجاب صلاح الدين بأن دلالة القرآن الحادث على القديم إنما تعلم بدلالة المعجزة التي هي نفس الحادث فجاء الدور، والمخلص هو أن الشرع موقوف على كلامه تعالى بالأمر والنهي، وأما أن ذلك الكلام صفة له فلا فيصح الاستدلال بالشرع على أنه صفة له تعالى.

(قوله: الخصم لا ينكر... إلخ) حاصله: إن البحث هاهنا إنما هو في كونه تعالى متكلمًا، وإن الكلام صفة ثابتة له تعالى، وأما إنه صفة موجودة فلا بحث لنا فيه هاهنا؛ إذ لا ينكره الخصم.

(قوله: متفرع على قوله... إلخ) لا يخفى علي ركاكة تفرعه على قوله: «والدليل على ثبوت صفة الكلام... إلخ» ولو بملاحظة أدلة باقي الصفات، وإنما هو متفرع على ثبوت صفة الكلام مع ملاحظة ثبوت سائر الصفات.

* قال الخيالي: **(قوله: والدليل على ثبوت صفة الكلام)** أي: التي ثبت مغايرتها للعلم والإرادة فيما سبق لا أنه يدل على الثبوت والمغايرة معًا.

(قوله: الإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء) قال في «التلويح»: ثبوت الشرع موقوف على الإيمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه، وعلى التصديق بنبوة النبي بدلالة معجزاته، ولو توقف شيء من هذه الأحكام على الشرع لزم الدور، فبين كلاميه تدافع، ولا بد في التوفيق من التمحل، فتأمل.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: قال في «التلويح»: ثبوت الشرع... إلخ)** يعني: إن ثبوت شريعة نبينا ﷺ موقوف على وجود البارئ وعلمه وقدرته وكلامه، وعلى تصديق النبي ﷺ بدلالة معجزاته.

أما توقفه على ما سوى الكلام: فلأن ثبوته موقوف على ثبوته ﷺ، وهو موقوف على ظهور أمر خارق يكون فعل الله؛ لأنه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقًا لدعواه، ولا شك أن خرق العادة حين الادعاء موافقًا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادرًا مختارًا موجودًا عالـمًا، وأيضًا الرسول من أرسله الله تعالى لتبليغ الأحكام، فلا بد أن يكون المرسل موجودًا قادرًا على الإرسال عالـمًا بمعناه، مختارًا يختار لمن يشاء من عباده.

وأما توقفه على الكلام: فلأن أكثر الأحكام التي جاء بها نبينا ﷺ مأخوذ من الكتاب، وهو أقوى الأدلة الشرعية وأعلاها، وثبوته موقوف على كونه تعالى متكلمًا.

وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء: ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلام؛ إذ يجوز إرسال الرسل بأن يخلق فيهم علمًا ضروريًا برسالتهم، وما يتعلق بها من الأحكام، أو يخلق الأصوات الدالة عليها، أو يصدقهم بأن يخلق المعجزة في أيديهم من غير احتياجهم في شيء من ذلك إلى حد اتصافه تعالى بالكلام؛ لأن الكلام في شريعة نبينا ﷺ، وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر كما لا يخفى.

(قوله: فبين كلاميه تدافع ظاهر... إلخ) لأن ما في «التلويح» يدل على أن الإيمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع، وكلامه هاهنا يدل على أنه يتوقف على الشرع حيث أثبت كلامه تعالى بإجماع الأمة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع.

واعلم أنه لا حاجة في إثبات هذا التدافع إلى نقل هذا الكلام من «التلويح» لأن الشارح صرَّح في هذا الكتاب أيضًا بأن ثبوت الشرع موقوف على الكتاب، فلا يمكن إثبات الكلام به، حيث قال في بيان قوله: الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد، وأيضًا قد ورد الشرع بها، وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها، فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه، ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه.

(قوله: لا بد في التوفيق من التمحل... إلخ) لا حاجة إلى التمحل بل

التوفيق بينهما جلي؛ لأن ما قاله في «التلويح» هو: إن ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى، وما قال هاهنا: إن ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الإجماع، وثبوت الإجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على صدق النبي ﷺ؛ لأن مبناه قوله ﷺ: **«لا تجتمع أمتي على الضلالة»**[١] وما رآه المؤمنون حسنًا، فهو عند الله حسن، وصدقه ﷺ موقوف على ظهور أمر خارق على يده لا على ثبوت الشرع.

قال في «شرح المقاصد»: إنه متكلم لتواتر النقل بذلك من الأنبياء، وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على إخبار الله عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور. انتهى كلامه.

قيل: وجه التوفيق أن الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي، والمثبت بالشرع الكلام النفسي.

وقال المحشي المدقق في وجه التوفيق: إن اللازم مما في «التلويح» عدم توقف الإيمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع، واللازم مما ذكر هاهنا توقفه على نفس الشرع، وفيه: إنه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع إلا توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى.

* قال بعض المحققين: **(قوله: فلأن ثبوته)** أي: الشريعة والتذكير باعتبار أن الشريعة شرع، ولك أن تعتبر المرجع الشرعي؛ إما لأن الشريعة تستلزمه، أو لأنه المذكور في «التلويح».

(قوله: موقوف على ثبوت نبوته... إلخ) لكونه ملتقطًا من درر كلماته المستخرجة من صدف فيه صلوات الله وسلامه عليه وآله.

(قوله: موافقًا) حال من «أمر خارق».

(قوله: وأيضًا الرسول... إلخ) ما سبق كان مثبتًا لكونه تعالى موجودًا قادرًا... إلخ، بسبب ملاحظة اقتضاء المعجزة التي هي فعل الله تعالى ذلك، وهذا مثبت له باقتضاء الرسالة ذلك بعد ثبوتها بالمعجزة، وتوقف هذا على

---

(١) تقدم تخريجه.

المعجزة لا يفضي إلى رجوع هذا إلى الأول للفرق الظاهر بين المثبتين، وإن كان هذا موقوفًا على السابق.

(قوله: وبما ذكرنا) من تقييد الشريعة في أول هذه الحاشية بنبينا حيث قال: «يعني أن ثبوت شريعة نبينا ﷺ...إلخ»، ثم بيان التوقف على الكلام بقوله: «فلأن أكثر الأحكام... إلخ».

(قوله: لا يتوقف على الشرع) لأنه في «التلويح» أثبت توقف الشرع على الكلام، فلو كان الكلام أيضًا موقوفًا على الشرع لزم الدور، فإيراد توقف الشرع على التصديق بكلامه في «التلويح» دال على أن الإيمان بالكلام لا يتوقف على الشرع.

(قوله: بل التوفيق بينهما جلي) قال المحقق عبد الرسول: لو كان التوفيق جليًا غير محتاج إلى التمحل لكان الموفقون متفقين في وجه التوفيق، ونحن رأينا وجوه توفيقهم بالغة إلى سبعة، وهذا شاهد صدق على أن التوفيق محتاج إلى التمحل وليس بجلي. انتهى.

(قوله: موقوف على ثبوت الإجماع... إلخ) لقائل أن يقول: الإجماع من الشرع على ما يقتضيه ما مرَّ في صدر الكتاب، فكيف لا يكون ثبوت الكلام موقوفًا على ثبوت الشرع.

(قوله: لأن مبناه... إلخ) إذا اعترف بأن مبنى الإجماع الحديث النبوي، ولا شبهة في كون الحديث من الشرع، فكيف لا يكون ثبوت الكلام موقوفًا على ثبوت الشرع، ولا ينفع كون الإجماع موقوفًا بواسطة المبنى المذكور على صدق النبي، فالموقوف على المعجزة لا على ثبوت الشرع؛ لأنه إذا ثبت توقفه على الحديثين المذكورين ثبت توقفه على ثبوت الشرع، وإن لم يتوقف صدق النبي الموقوف عليه؛ لثبوت الحديثين على ثبوت الشرع بل على المعجزة.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: فبين كلاميه تدافع)** لأن ما في «التلويح» يدل على أن الإيمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع، وكلامه هاهنا يدل على أنه يتوقف على الشرع.

(**قوله: ولا بد في التوفيق من التمحل**) قيل: وجه التوفيق: إن الموقوف عليه الشرع هو الكلام اللفظي، والمثبت بالشرع هو النفسي.

أقول: وأيضًا اللازم مما ذكر في «التلويح» عدم توقف الإيمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع، واللازم مما ذكر هاهنا توقفه على نفس الشرع، تأمل.

* قال المرعشي: (**قوله: واللازم مما ذكر هاهنا توقفه على نفس الشرع، تأمل**) فيه: إن الإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء، إذا لم يثبتا لا يفيدان شيئًا.

* قال شجاع الدين: (**قوله: لا بد في التوفيق... إلخ**) قد يقال: ثبوت الشرع يتوقف على الكلام اللفظي، وما يتوقف على الشرع ثبوت للكلام النفسي، فلا دور فهو معنى التمحل.

* **قال الشارح**: [**ولما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الإشارة إلى إثباتها وقدمها، وفصَّل الكلام بعض التفصيل، فقال: (وهو) أي: الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع إثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به، وفي هذا رد على المعتزلة؛ حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره، وليس صفة له (أزلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: (**قوله: وفصل الكلام**) أي: صفة الكلام، وفيه احتمال آخر كما لا يخفى، وقدَّم الكلام في الإعادة مع تأخيره سابقًا؛ لئلا يقع الفصل، أو اهتمامًا بشأنه؛ لأنه أكثر نزاعًا وخلافًا.

(**قوله: متكلم بكلام هو صفة له**) اتفق المِلِّيون على أنه تعالى متكلم، وإنما الكلام والنزاع في كيفية من كونه قديمًا أو حادثًا، وكونه قائمًا بذاته تعالى أو بغيره، وأنه هل هو من جنس الأصوات والحروف، فعند أهل الحق صفة شخصية واحدة قائمة بذاته تعالى ليس من جنس الأصوات والحروف، فإن عبِّر عنها بالعربية فقرآن، وبالسريانية فزبور، وباليونانية فإنجيل، وبالعبرانية فتوراة، فالاختلاف إنما هو في العبارات دون المسمى.

وأما الفرق الباقية فقالوا: لا معنى للكلام إلا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة، وأما الكلام النفسي المعبر عنه بالكلام اللفظي، فغير مقبول، ولم يقم برهان على ثبوته.

* قال العصام: **(قوله: ولما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء... إلخ)** يستفاد منه أن الداعي إلى تفصيل الكلام في مسألة الكلام زيادة النزاع والخفاء، وهو بعيد؛ إذ المقصود من التفصيل: إثبات الكلام النفسي، ونفي كونه مخلوقًا.

ألا ترى أنه بيَّن الشارع كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع، وأيضًا المتبادر من إثبات صفة الكلام إطلاق المتكلم أو التكلم عليه تعالى، فنبه فيه أن الاسم هو المتكلم، وتكرار الإشارة إلى التكوين والإرادة لتقرير أن القائل بالتكوين يثبت الإرادة أيضًا؛ لأن الظاهر أن كلاً منهما يغني عن الآخر، ولا يخفى لطف قوله: «وفصل الكلام بعض التفصيل».

(قوله: ضرورة امتناع إثبات المشتق من غير قيام مأخذ الاشتقاق) وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام، والمعتزلة يسلمون وجوب قيام التكلم به، وينكرون استلزامه قيام الكلام، فإنهم يجعلون التكلم بمعنى إيجاد الكلام في محاله، أورد عليهم أنه يخالف اللغة، ولا ضرورة تدعو إليها، ولهم أن يقولوا: إن الكلام صوت مكيف بالاعتماد على المخارج، والصوت كيفية تعرض للهواء حين تموجه من قرع أو قلع عنيف، فليس التكلم إلا إحداث الكلام في الهواء، فلا يكون الكلام قائمًا بالمتكلم، ويكون قيامه بالهواء قيامه بالمتكلم، وهم من العوام؛ لعدم اطلاعهم على حقيقة الأمر.

(قوله: ضرورة امتناع قيام الحوادث) الأولى لامتناع قيام الحوادث؛ لأن الامتناع ليس ضروريًا، إلا أن يراد كونه من ضروريات الدين.

* قال الكفوي: **(قوله: إثبات الكلام النفسي)** فيه أن إثباته قد مر بقوله: «وله صفات أزلية... إلخ» وهذا تفصيله فكيف يقصد إثباته من تفصيله؟.

(قوله: ولم يكن هناك نزاع) فيه نزاع يعرف مما سيذكره الشارح على أن عدم النزاع فيه غير مفيد؛ لجواز أن يكون بيانه لخفائه، وأيضًا عدم النزاع في كونه غير مخلوق لا ينافي النزاع في ثبوته رأسًا، والكلام في الثاني لا في الأول.

(قوله: لتقرير أن القائل... إلخ) هذا التقرير قد حصل بجمع الإرادة

والتكوين فيما سبق، فلا يصح التكرار لذلك إلا أن يراد زيادة التقرير، لكن لا بد لزيادة التقرير من نكتة، وهي زيادة النزاع والخفاء فللمآل إلى ما ذكره الشارح.

(قوله: ولا يخفى لطف قوله... إلخ) وهو احتمال أن يراد بالكلام صفة الكلام كما هو المبحوث عنه، وأن يراد به معناه النحوي أو اللغوي.

(قوله: وجوب قيام التكلم) قال السيالكوتي: فيه أن المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى: خلق الكلام أيضًا، بل إطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره.

قال في «شرح المختصر العضدي»: في مسألة لا يشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره، خلافا للمعتزلة قالوا: أطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق وهو المخلوق. انتهى.

كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع أنهم يقولون بأنه تعالى متكلم؛ بمعنى: موجد الكلام؟ وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به، وأيضًا المختار عندهم أن كلامه هو الحروف والأصوات القائمة بذات القارئ والحافظ التي يستحيل بقاؤها، فإيجاد تلك الحروف قائم بذات الحافظ والقارئ؛ لأن أفعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تعالى.

(قوله: ولهم أن يقولوا... إلخ) أقول: ولنا أن نقول: إن كلامه تعالى ليس من جنس الحروف والأصوات كما ذكره المصنف وبيَّنه الشارح، وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد.

* قال ولي الدين: **(قوله: أورد عليهم... إلخ)** المورد المحشي الخيالي.

* قال الخيالي: **(قوله: من غير قيام مأخذ الاشتقاق به)** وهو التكلم، وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب، والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ ويؤولون ذلك بإيجاد الكلام، وهو عدول عن الظاهر واللغة.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وقيامه يستلزم... إلخ)** دفع لما يقال: إن مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام، وإنما الكلام أثره كما أن النقوش

الخطية أثر الكتابة، فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام، ووجه الدفع ظاهر.

(قوله: والمعتزلة... إلخ) أي: يقولون بأن ثبوت المشتق يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق، وأن ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى، لكن قيام التكلم بذاته تعالى لا يستلزم قيام الكلام، فإن معنى التكلم إيجاد الكلام، والقائم بذاته تعالى هو الإيجاد، والكلام عرض موجود في محل آخر، فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه أن المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم؛ بمعنى خلق الكلام أيضًا، بل إطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره.

قال في «شرح مختصر العضدي» في مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافًا للمعتزلة: قالوا: أطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي هو حاصل للمخلوق. انتهى كلامه.

كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت، مع أنهم يقولون بأنه تعالى متكلم؛ بمعنى أنه موجد الكلام، وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به تعالى، وأيضًا المختار عندهم أن كلامه هو الحروف والأصوات القائمة بذات القارئ، والحافظ التي يستحيل بقاؤها، فإيجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقارئ؛ لأن أفعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته، تأمل.

(قوله: وهو عدول عن الظاهر واللغة) يعني: ما قاله المعتزلة من أن معنى التكلم إيجاد الحروف خلاف الظاهر واللغة، فإن المتحرك من قام به الحركة لا من أوجده، ولو في محل آخر بخلاف ما إذا سمعنا قائلاً يقول: «أنا قائم» نسميه متكلمًا وإن لم نعلم أنه الموجد لهذا الكلام، بل وإن علمنا أن موجده هو الله تعالى لا هو على ما هو رأي أهل الحق.

❊ قال بعض المحققين: **(قوله: فلا يلزم من ثبوت التكلم... إلخ)** لا يلزم من ثبوت المأخذ في الشيء ثبوت أثر المأخذ فيه، وحاصله: إنه لا يلزم من قيامه بالشيء قيام أثره به أيضًا.

ووجه الدفع: إن هذا ـ أعني: الكلام ـ الذي هو أثر التكلم ليس من قبيل النقوش الخطية التي هي أثر الكتابة؛ إذ لا شبهة ولا نزاع لأحد في أن كون زيد

متكلمًا يستلزم قيام الكلام به، فكذا كونه تعالى متكلمًا أيضًا كذلك والتفرقة تحكم.

(قوله: باعتبار معنى حاصل في غيره) أي: لا باعتبار معنى حاصل في الذات التي أطلق عليه المشتق، سواء كان باعتبار معنى حاصل في غيره، أو باعتبار ما ليس حاصلاً في شيء ليشمل الخالق، فإنه أطلق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي ليس قائمًا بشيء؛ إذ الخلق عبارة عن مجموع الجواهر والأعراض الذي يعد قائمًا بنفسه لا بغيره، وأما المتكلم فإنه أطلق عليه تعالى باعتبار معنى، وهو الإيجاد الذي هو الأثر القائم بالمفعول الموجد لا به تعالى.

وفي «شرح المختصر» قالوا: ثبت ضارب وقاتل لغير من قام به الفعل؛ لأن القتل والضرب هو الأثر الحاصل في المفعول، وهو المقتول والمضروب. انتهى.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: وقيامه يستلزم قيام الكلام)** جواب عما يقال: إن مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام، والكلام في الكلام لا في التكلم، وهو ليس نفس التكلم، بل أثره كما أن النقوش الخطية أثر الكتابة.

(قوله: بإيجاد الكلام) قال في «شرح المقاصد»: ثم المختار عندهم هو مذهب أبي هاشم ومن تبعه من المتأخرين أنه من جنس الأصوات والحروف، ولا يحتمل البقاء حتى إن ما خلق الله تعالى وقومه في اللوح المحفوظ أو كتب في المصحف لا يكون قرآنًا، وإنما القرآن ما قرأه القارئ وخلقه البارئ تعالى من الأصوات المقطعة والحروف المنتظمة.

أقول: يرد عليهم أن ما قرأه القارئ ليس مخلوقًا لله تعالى بناء على أن أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى عندهم، فلا يصح تأويلهم قيام المأخذ بما ذكر، فتأمل.

(قوله: وهو عدول عن الظاهر واللغة) ضرورة أن المتكلم من قام به الكلام لا من أوجده ولو في محل آخر للقطع؛ بأن موحد الحركة في جسم آخر لا يسمى: متحركًا، وأن الله تعالى لا يسمى بخلق الأصوات: مصوتًا، وأما إذا سمعنا قائلاً يقول: «أنا قائم» فنسميه: متكلمًا، وإن لم نعلم أنه الموجد

لهذا الكلام، بل وإن علينا أن موجده هو الله تعالى لا هو على ما هو رأي أهل الحق.

* قال المرعشي: **(قال الخيالي: والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ)** يرد عليهم أن المأخذ إما قديم أو حادث، فعلى الأول يلزم زيادة شيء من الصفات على الذات وتعدد القدماء وهم يتحاشون عنه، وعلى الثاني يلزم قيام الحادث بذاته تعالى إلا أن يقال: إنه اعتباري غير موجود في الخارج، والممتنع قيامها لحوادث الموجودة بذاته تعالى كما سبق(١).

(قوله: فلا يصح تأويلهم قيام المأخذ بما ذكر) أي: بالإيجاد، وقوله: «تأمل» لعل وجهه أنه يجوز أن يكون مرادهم بإيجاد الكلام إيجاد قدرة العباد عليه، وهم يقولون بذلك، وإن أسندوا خلق الكلام إلى الخلق.

* **قال الشارح**: [(ليس من جنس الحروف والأصوات) **ضرورة أنها** أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض؛ **لأن امتناع التكلم** بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بديهي، **وفي هذا رد على الحنابلة** والكرامية القائلين بأن كلامه تعالى عرض من جنس الأصوات والحروف، **ومع ذلك فهو قديم**].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: ومع ذلك فهو قديم)** أي: مع ترتبها في التلفظ متعاقبة، هذا عند الحنابلة، وأما عند الكرامية فحادث، فإنهم جوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى، ففي الأول مخالفة البديهة والضرورة، وفي الثاني للبرهان، فلا عبرة بشيء منهما، فبقي النزاع بين أهل الحق والمعتزلة، وهو في التحقيق لفظي عائد إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، وإن الكلام هو المعنى النفسي، أو المؤلف من الحروف، وإلا فلا نزاع لأهل الحق في حدوث الكلام اللفظي، ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت على ما سيصرح به عن قريب.

وما نقل من مناظرة بين الإمام الأعظم وبين أبي يوسف ـ رحمهما الله ـ

---

(١) أي: من الخيالي عند قول الشارح: وإن صدق المشتق على الشيء إلخ. بعيد قول المصنف لا يخرج عن علمه وقدرته شيء.

ستة أشهر، ثم استقر رأيهما على أنه قديم، ومن قال: «إنه مخلوق» فهو كافر[١] ينبغي أن يحمل على المناظرة في الكلام النفسي، كذا في «شرح المقاصد».

* قال العصام: **(قوله: ضرورة أنها أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء بعض)** فالمنقضي حادث لانقضائه، والمسبوق به كذلك؛ لأنه مسبوق به، والرد على الحنابلة ظاهر، وأما المشهور عن الكرامية أنه حادث قائم بذاته تعالى؛ لتجويزهم قيام الحادث به تعالى.

وغاية التوجيه أن يقال: القائلين تقييد للكرامية، ولعل الشارح اطلع على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة، واعلم أن ترتيب القيود في كلام المصنف على وجه يغني المتقدم عن المتأخر، فإن كون الشيء صفة له تعالى يغني عن الوصف بالأزلية؛ لأن وصفه لا يكون إلا كذلك، والأزلية تغني عن الوصف بأنه ليس من جنس الحروف والأصوات، فالأولى أن يقال: متكلم بكلام ليس من جنس الحروف والأصوات أزلي هو صفة له.

وبالجملة: في قوله: «صفة له» رد على المعتزلة، وفي قوله: «أزلية» رد على الكرامية، وفي قوله: «ليس من جنس الحروف والأصوات» رد على الحنابلة.

* قال الكفوي: **(قوله: أن يقال... إلخ)** أي قوله: القائلين.

(قوله: يغني عن الوصف... إلخ) فيه نظر لما ذكره آنفًا من أن المشهور عن الكرامية أنه حادث قائم بذاته تعالى.

وقوله: «لأن وصفه لا يكون إلا كذلك» إن أريد أنه كذلك في نفس الأمر فهو لا يستلزم الغناء عن الوصف بالأزلية؛ لجواز أن يكون ردًّا على الكرامية، وإن أريد أنه كذلك بالاتفاق فهو ممنوع.

(قوله: والأزلية تغني... إلخ) وفيه أيضًا مثلما مرَّ آنفًا.

* قال ولي الدين: **(قوله: فالمقتضي)** هكذا في النسخ، والصواب: «فالمنقضي».

---

(١) فيه إيهام لطيف، والحق عدم الاجتراء على القول بحدوث القرآن بأي معنى كان.

※ قال الخيالي: **(قوله: ومع ذلك فهو قديم)** هذا قول الحنابلة، وأما الكرامية فقائلون بحدوثه.

※ قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: وأما الكرامية فقائلون بحدوثه)** أي: قائلون بأن الكلام المركب من الحروف والأصوات حادث قائم بذاته تعالى، وهم يسمونه قول الله، وأما الكلام القديم عندهم، فهو القدرة على التكلم على ما مرَّ.

قال في «شرح المقاصد»: لما رأت الكرامية أن بعض الشر أهون من بعض، وأن مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل ذهبوا إلى أن المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى. انتهى كلامه.

هذا هو المشهور، لكن قال في «المواقف» في باب التنزيهات: إن الكرامية إنما يقولون بقيام الحادث الذي يحتاج البارئ إليه في إيجاد الخلق، وهو قوله: «كن» أو الإرادة على اختلاف بينهم.

※ قال بعض المحققين: **(قوله: لما رأت الكرامية أن بعض الشر... إلخ)** لعل المراد بالشر الأهون هنا هو مخالفة الدليل الدال على استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى، وبالشر الأصعب هو مخالفة البداهة القاضية بحدوث النظم المؤلف من الحروف والأصوات، فالمخالفة الأولى لزمت الكرامية، والثانية لزمت الحنابلة، فالكرامية تحملوا مؤنة الشر الأهون، والحنابلة تحملوا مؤنة الشر الأصعب.

(قوله: وهو قوله: كن... إلخ) فخلق هذا القول أو الإرادة في ذاته تعالى، مستند إلى القدرة القديمة، وأما خلق باقي المخلوقات فمستند إلى الإرادة، أو القول على اختلاف المذهبين.

※ قال أحمد بن خضر: **(قوله: فقائلون بحدوثه)** نقل عنه: وهم يجوزون أن يكون الله تعالى محلاً للحوادث.

وفي «شرح المقاصد»: قالت الحنابلة والحشوية: إن تلك الأصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقًا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الأزل قائمة بذات الله تعالى،

وإن المسموع من أصوات القراء والمرئي من أسطر الكتاب نفس كلامه تعالى، وكفى شاهدًا على جهلهم ما نقل عن بعضهم: إن الجلد والغلاف أزليان.

وعن بعضهم: إن الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفًا ورقومًا هو بعينه كلام الله تعالى، وقد صار قديمًا بعدما كان حادثًا.

* **قال الشارح**: [(وهو) أي: الكلام (صفة) أي: معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) التي هي عدم مطاوعة الآلات إما بحسب الفطرة كما في الخرس، أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية. فإن قيل: هذا الكلام إنما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي؛ إذ السكوت والخرس إنما ينافي التلفظ. قلنا: المراد السكوت والآفة: الباطنيان؛ بألا يريد في نفسه التكلم، أو لا يقدر على ذلك، فكما أن الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده؛ أعني: السكوت والخرس].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: أي: معنى قائم بالذات)** أراد بالمعنى ههنا ما يقابل النظم لا ما يقابل الذات.

(قوله: ترك التكلم) الأولى أن يقال بدله: «عدم التكلم» لئلا يشعر سبق التكلم.

(قوله: مع القدرة عليه) إشارة إلى أن التقابل العدم والملكة دون السلب والإيجاب؛ ولذا لا يصح إطلاقه على الجماد.

* قال العصام: **(قوله: الذي هو ترك التكلم)** فتعريف الكلام بترك السكوت يستلزم الدور.

(قوله: هي عدم مطاوعة الآلات إما بحسب الفطرة... إلخ) الآفة لا تنحصر في عدم مطاوعة الآلة، بل قد تكون بعدم الآلة إما بحسب الفطرة أو لعارض، وضعف الآلة لعدم البلوغ أيضًا فطري، فلا تحسن مقابلته بعدم المطاوعة بحسب الفطرة، والكلام مطلقًا صفة منافية للسكوت لا الكلام بالآلة، وكلامه تعالى ليس صفة منافية لعدم مطاوعة الآلة لتنزهه عن الآلة، وذلك بيِّن.

(قوله: فإن قيل: هذا إنما يصدق على الكلام اللفظي) يعني: إن هذا الحكم إنما يتحقق بناء على الكلام اللفظي، فكلمة «على» بنائية وليست صلة الصدق، وهذا منع للمدعي بمعنى طلب الدليل عليه، وهو موجه قبل الاستدلال، أو كلمة «على» صلة الصدق.

وقوله: «وهذا» إشارة إلى قوله: «صفة منافية للسكوت والآفة» ولو قال: «وهذه» لكان أظهر.

وبالجملة: المقصود أن هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه من الكلام النفسي، وقوله: «إذ السكوت والخرس إنما ينافي التلفظ» الأولى فيه: «إنما ينافيهما اللفظ» فتأمل.

* قال الكفوي: **(قوله: يستلزم الدور)** يمكن أن يقال: إن التكلم غير الكلام، فلا يلزم الدور.

(قوله: لا تنحصر في عدم مطاوعة... إلخ) فلا يحسن القصر عليه، ويمكن أن يقال: عدم مطاوعة الآلة أعم من أن توجد الآلة ولا تطاوع، ومن ألا توجد الآلة.

(قوله: والكلام مطلقًا... إلخ) يعني: إنه أن أريد بالكلام الكلام بالآلة فمع كونه خارجًا عن المبحث لا يحسن قوله: «صفة منافية للسكوت» إذ الكلام مطلقًا صفة منافية للسكوت، وإن أريد به الكلام مطلقًا أو كلامه تعالى خاصة فلا يصح قوله: «والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلة» لأن كلامه تعالى ليس صفة منافية لعدم مطاوعة الآلة؛ لتنزهه تعالى عن الآلة. فتأمل.

* قال ولي الدين: **(قوله: والكلام مطلقًا)** أي: سواء كان بالآلة أو بدونها، أو النفسي واللفظي، أو كلام الله تعالى وكلام الناس.

*** قال الشارح: [(والله تعالى متكلم بها آمرٌ ناهٍ مخبر) يعني: إنه صفة واحدة تتكثر إلى الأمر والنهي والخبر باختلاف التعلقات، كالعلم والقدرة وسائر الصفات، فإن كلاً منها صفة واحدة قديمة، والتكثر والحدوث إنما هو في التعلقات والإضافات؛ لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد، ولأنه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها].**

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: صفة واحدة)** لأنها لو تعددت لاستندت إلى الذات إما بالاختيار أو الإيجاب، والكل باطل؛ **أما الأول**: فلأن القديم لا يكون أثر المختار كما هو المشهور، **وأما الثاني**: فلأن نسبة الواجب إلى جميع مراتب العدد سواء، فيلزم وجود كلام غير متناهٍ أو الترجيح بلا مرجح، وفيه تأمل.

(قوله: باختلاف التعلقات) بأن يكون الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء خبرًا، وبآخر أمرًا أو نهيًا.

قال الآمدي في «أبكار الأفكار»: واختلفوا في وصف كلام الله تعالى في الأزل بكونه أمرًا أو نهيًا، أو غيره من الأقسام، فأثبته الشيخ الأشعري، ونفاه ابن سعد وطائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم في وصفه بذلك فيما لا يزال.

ويرد عليه أنه لو جوَّز كون الكلام الواحد متكثرًا، وأنواعًا مختلفة باختلاف التعلقات لزم جواز كون الصفات راجعة إلى صفة واحدة، بل إلى الذات بأن يكون باعتبار تعلقه بالتخصيص إرادة، وباعتبار تعلقه بالإيجاد قدرة إلى غير ذلك من الاعتبارات، تأمل.

(قوله: لما أن ذلك) تعليل متعلق بقوله: «صفة واحدة».

(قوله: أليق بكمال التوحيد) أنت خبير أن الأليق به نفي جميع الصفات، أو رجع الكل إلى صفة واحدة بل إلى الذات.

(قوله: ولأنه لا دليل) فيه: إن عدم الدليل في نفس الأمر ممنوع، وبالنسبة إلينا غير مفيد مع أن عدم الدليل في نفس الأمر لا يستلزم عدم المدلول فيه؛ إذ عدم الملزوم لا يستلزم عدم اللازم، ولعل الغرض منه أن اللازم من إجماع الأمة، وتواتر النقل من الأنبياء ـ عليهم السلام ـ أنه متكلم، والأمر الضروري في إجراء المشتق على الذات ثبوت المبدأ الواحد، ولا دليل على التكثر مع أن الكثرة غير لائقة بكمال التوحيد، فلا جرم يقتصر على القدر الضروري، تدبر.

* قال العصام: **(قوله: والله تعالى متكلم بها آمر ناهٍ مخبر)** ذكر الثلاثة ليس لانحصار الكلام في الأمر والنهي والخبر، بل على سبيل التمثيل؛ لأنه

يكفي للتنبيه على أن تكثر الأسماء له تعالى ليس باعتبار تكثر الصفات، كيف وقد قيل: كلامه تعالى خمسة؛ هي الثلاثة المذكورة والاستفهام والنداء، وكون الاستفهام كلامه تعالى على لسان العباد، وإلا فهو منزه عن الاستعلام، وحينئذٍ تزيد على الخمسة لوجود التعجب والتمني والترجي أيضًا.

وأشار الشارح بقوله: «يعني: إنه صفة واحدة... إلخ» إلى دفع الاستغناء عن قوله: «والله متكلم بها» بما سبق من أن السابق لإثبات الصفات، وهذا لإثبات الوحدة، ودفع توهم تكثرها من تعدد الأسماء والإضافات، ويمكن توجيه آخر هو أنه إشارة إلى أنه متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بآلة وجارحة.

(قوله: لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد... إلخ) لأن كمال التوحيد أَلَّا يكون لما سواه مدخل في تحقق شيء، فالقول بوجود الصفة لا يليق إلا على قدر الضرورة، والأولى أن يقول: «ولا دليل» لأن رعاية الأليق بكمال التوحيد إنما توجب نفي تكثر لا دليل عليه، فلا تنقل بنفي الكثرة بدون انتفاء الدليل.

نعم انتفاء الدليل يستقل بنفيها؛ لأنها خلاف الأصل لا يصار إليها إلا لدليل، ولا يخفى أن انتفاء الدليل على تكثر كل منها في نفسها لا يوجب وحدة كل منها في نفسها، فالواجب أن يقال: ولا دليل على تكثر شيء منها، ولا يذهب عليك أن تعدد صفة الكلام كما يتوهم من الأقسام المذكورة يتوهم من تعدد كتبه تعالى، والدفع واحد، وهو أن تعدد الكتب بتعدد تعلقات صفة الكلام.

* قال الكفوي: **(قوله: بما سبق)** متعلق بالاستغناء، وقوله: «من أن السابق» بيان للدفع المشار إليه.

(قوله: ويمكن توجيه آخر) أي: ويمكن توجيه قول المصنف: والله تعالى متكلم بها على وجه يندفع الاستغناء عنه بما سبق بتوجيه آخر غير ما أشار إليه الشارح بقوله: «يعني: إنها صفة واحدة».

(قوله: والأولى أن يقول) بدل قوله: «ولأنه لا دليل» ولا دليل على أن يكون من تتمة قوله: «لما أن ذلك أليق» ويكون المجموع دليلاً واحدًا.

*** قال الشارح: [فإن قيل: هذه الأقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها.**

قلنا: ممنوع، بل إنما يصير أحد تلك الأقسام عند التعلقات، وذلك فيما لا يزال، وأما في الأزل فلا انقسام أصلاً. وذهب بعضهم إلى أنه في الأزل خبر، ومرجع الكل إليه؛ لأن حاصل الأمر: إخبار عن استحقاق الثواب على الفعل، والعقاب على الترك، والنهي على العكس، وحاصل الاستخبار: الخبر عن طلب الإعلام، وحاصل النداء: الخبر عن طلب الإجابة، ورد بأنا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة، واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: لا يعقل وجوده بدونها)** إذ الكلي لا يتصور وجوده إلا في ضمن جزئي، فكيف قلتم: إنه أزلي موجود؟!

(قوله: قلنا: ممنوع) حاصله: منع كون الأقسام أنواعًا حقيقية مندرجة تحت الجنس حتى لا يوجد إلا في ضمنها، بل هي أمور اعتبارية إنما حصلت باعتبار التعلقات الحادثة؛ إذ الكلام صفة حقيقية واحدة شخصية لها تعلقات تتكثر تكثرًا اعتباريًا باعتبارها، ككون زيد كاتبًا وضاحكًا ومتعجبًا إلى غير ذلك، فحينئذٍ يجوز أن يوجد معها وبدونها.

(قوله: وأما في الأزل فلا انقسام) إذ لا تعلق فيه كما هو مذهب عبد الله بن سعيد، ولعل مبنى الجواب على هذا المذهب دون مذهب الشيخ من أزلية التعلقات، والتغير إنما هو باعتبار التعلق والإضافة، وذلك ليس بمحال، والمحال إنما هو التغير القديم باعتبار نفسه بأن يزول بعد ثبوته.

(قوله: وحاصل الاستخبار) أي: الاستفهام.

(قوله: وردَّ بأنا نعلم... إلخ) ولا يخفى عليك أن الضروري إنما هو مغايرة المفهومات، والمدلولات الوضعية دون الحقائق والمبادئ، فلعل نظر من ادَّعى الرجوع ليس إلا في المبادئ، وما هو المدلول بالأثر، وجعل التعبير باللفظي عن النفسي تعبيرًا بالأثر عن المؤثر.

* قال العصام: **(قوله: فإن قيل: هذه أقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها)** اعلم أن ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة في نفسها متكثرة باعتبار التعلقات. ذكره ابن سعيد من الأشاعرة حيث قال: الكلام في الأزل ليس

متصفًا بشيء من الأقسام الخمسة، إنما يصير أحدها فيما لا يزال، وأورد عليه أنها أنواعه فلا يوجد بدونها، وأجيب بمنع ذلك في الأنواع الاعتبارية كما في الكلام، فإن الأنواع الخمسة تحصل باعتبار التعلق.

وبهذا ظهر أن ما قيل: إن ما سبق بعينه تحقيق الجواب، فلا وجه لا يراد السؤال، والجواب خال عن التحصيل؛ لأن السابق أن التعذر طارئ بطريان التعلق، والسؤال أنه لا يمكن تحقيق الكلام بدون هذه الأقسام، فكيف يحكم بخلو الكلام عنها في الأزل؟ وهاهنا أبحاث:

الأول: إن هذا السؤال لا يخص الكلام، بل يجري في القدرة والعلم وغير ذلك.

والثاني: إن ما ذكر من الأقسام غير حاصر للكلام، فلا يمتنع وجوده بدونها؛ إذ لا يلزم من وجوده بدونها وجود الخاص بدون العام.

والثالث: إن توجه السؤال لا يختص بتقدير كون التعلق غير أزلي، بل يتجه مع كون التعلقات أزلية بأن يقال: كيف تكون صفة الكلام في نفسها غير أمر ولا نهي ولا خبر، ولا يمكن وجود العام بدون الخاص؟

والجواب عن الأول: إن منشأ هذا السؤال اشتباه الكلام اللفظي بالنفسي، فإن الكلام اللفظي لا يخرج عن هذه الأقسام، وإلا فجعل الأقسام أنواعًا لصفة شخصية مما لا يقدم عليه أحد، بل لا يجعل المأخوذات بالاعتبارات أقسامًا للشخص، فلا يجري في سائر الصفات.

وعن الثاني: بأن الأقسام مذكورة على سبيل التمثيل، وملخص السؤال: إنه لا يمكن وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبارات التي ينقسم باعتبارها، فكيف يعتبر في الأزل خاليًا عنها.

وعن الثالث: إنه أورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الأقسام فيما لا يزال، ولو جعل التعلق أزليًا يعرف منه إيراد السؤال عليه والجواب عنه.

(قوله: وذهب بعضهم إلى أنه في الأزل خبر) فيكون واحدًا في الأزل غير خارج من الأقسام، وفيه أن الأخبار متعددة، فلا تثبت وحدته بكونه خبرًا

ما لم ينفِ التعدد عن الخبر، وذلك بأن يقال: إنما تعدد الأخبار بتعدد التعلقات، فلا مخلص إلا بالتمسك بالتعلق.

(وقوله: **لأن حاصل الأمر الإخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك**) لا يشمل أمر الندب؛ لأنه ليس فيه الإخبار عن العقاب على الترك، وكذا في النهي التنزيهي لا إخبار عن العقاب على الفعل، ولو كان في الاستفهام طلب الإعلام وفي النداء طلب الإجابة كان فيهما أيضًا إخبار باستحقاق الثواب على الإعلام والإجابة والعقاب على تركهما، وفي كون النداء لطلب الإجابة مخالفة ما اشتهر أنه لطلب الإقبال.

ولا يخفى أن ما ذكر لو تم لجعل الأمور الخمسة خبرًا في الأزل، وفيما لا يزال ولا يخص بكونه خبرًا في الأزل، واختلاف هذه المعاني ضروري، ودليل الاتحاد مصادم للضرورة، على أن اختلاف الأقسام الأربعة للخبر باحتماله الصدق والكذب دون الأقسام الأربعة يستحيل على الاختلاف، ومن البيِّن أن استلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد، ولو استلزم ليس كون الخبر طلبًا أولى من كون الطلب خبرًا؛ إذ ما من خبر إلا ويستلزم الأمر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه.

وربما يقال: كل طلب في الكلام اللفظي حصل من تصرف في الكلام الخبري، فقولنا: «اضرب» حصل من تضرب بتصرفات علمت في محلها وهكذا، وهذا يرجح جعل الطلب راجعًا إلى الخبر.

* قال الكفوي: **(قوله: ابن سعيد)** شهير بابن كلاب بضم الكاف وتشديد اللام، وهو أحد أئمة أهل السنة قبل الأشعري. هكذا قال ابن شريف.

(قوله: لأنه ليس فيه الإخبار عن العقاب... إلخ) يمكن أن يقال: في الجواب ذكر العقاب إنما هو على سبيل التمثيل، والمراد: وشيء من المحذورات كالعقاب والعتاب والحرمان من الثواب.

(قوله: على أن اختلاف الأقسام الأربعة للخبر) وهي الجملة الفعلية والاسمية والظرفية والشرطية، وقوله: «دون الأقسام الأربعة» وهي الأمر والنهي والاستفهام والنداء.

(قوله: ولو استلزم ليس كون الخبر طلبًا أولى من كون الطلب خبرًا) هكذا في النسخ التي رأيناها، ولعله سهو من قلم الناسخ، والصواب ولو أوجب الاتحاد ليس كون الطلب خبرًا أولى من كون الخبر طلبًا كما ينادي عليه تعليله.

(قوله: وربما يقال) أي: في دفع قولنا: كون الطلب خبرًا ليس أولى من كون الخبر طلبًا، لكن الظاهر أن يقال: كل كلام طلبي يحصل بتصرف في الكلام الخبري.

(قوله: يرجح جعل الطلب راجعًا إلى الخبر) فيه أن الكلام في أن الأمر مثلاً يرجع إلى الإخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك، وما ذكر من حصول «اضرب» مثلاً من «تضرب» إنما يرجح رجوعه إلى الإخبار عن أصل الفعل، فبين المقدمين منافرة.

وأيضًا كون حصول الطلبي بتصرف في الخبري من اعتبارات أهل العربية فلا يليق التشبث به في العلوم الحقيقية، بل للخصم أن يقول: كون حصول الطلبي بتصرف في الخبري ليس أولى من كون حصول الخبري بتصرف في الطلبي.

وقيل: استلزام الأمر والنهي الخبر ليس كاستلزام الخبر إياهما؛ وذلك لأن الأمر والنهي لكونهما إنشاءين لا يتصور له أمر واقع في الواقع حتى يصلح للاتصاف بالأزلية بخلاف الخبر، فاستلزامهما إياه أولى من عكسه. انتهى، وفيه أيضًا ما فيه، فتأمل.

* قال الخيالي: **(قوله: وذلك فيما لا يزال)** هذا مذهب بعض الأشاعرة.

والجواب الحق: إن عدم وجوده بدونها إنما هو بحسب التعلقات الأزلية، وهو لا ينافي وحدة الصفة كالعلم الذي له كثرة أزلية بحسب تعلقاته، واعترض على مذهب الحدوث بأن وجود جنس الكلام بدون الأنواع مستحيل، وأجيب بأن ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين، والكلام صفة شخصية فيعتبر تكثيرها بحسب تعلقاتها.

(قوله: لأنا نعلم اختلاف هذه المعاني) فإن الأمر من حيث هو غير الخبر

بخلاف الكلام؛ لأنه كلام مخصوص، ونظيره أن زيدًا من حيث هو عالم يصدق عليه أنه زيد، ولا يصدق عليه أنه زيد من حيث هو كاتب.

(قوله: واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد) ولو سلم فجعل البعض راجعًا إلى الآخر ليس أولى من عكسه، ولا شك من وجود نوع الاستلزام بين الكل.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: هذا مذهب بعض الأشاعرة)** وهو عبد الله بن سعيد القطان، وجماعة من المتقدمين قالوا: إن كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيه أصلاً، إنما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث المتعلقات.

(قوله: وذلك فيما لا يزال) قيل: يرد عليه أنه إذا كان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي لزم أن يكون متعددًا كتعدد اللفظي، ومن ثمة ذهب الجمهور إلى أزلية التعلقات.

أقول: هذا إنما يلزم لو كان دلالة اللفظي عليه دلالة الموضوع على الموضوع له، وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الأثر على المؤثر، ولا يلزم من تعدد الأثر تعدد المؤثر.

(قوله: والجواب الحق) أي: الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور أن عدم جواز وجود الكلام بدون التعلقات في الأزل لا ينافي أن يكون ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات، فإن التكثر بحسب التعلقات والإضافات لا يوجب التكثر بحسب الذات، وإنما كان هذا الجواب حقًّا لعدم الاحتياج فيه إلى القول بأن دلالة اللفظي عليه دلالة الأثر على المؤثر، الذي هو خلاف الظاهر.

(قوله: واعترض على مذهب الحدوث... إلخ) نقل عنه في الحاشية هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث، فلا وجه للاختصاص، وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لإيراده، اللهم إلا أن يراد تلخيص السؤال والجواب، وحينئذٍ يرد الأول. انتهى كلامه.

يعني: إن هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين بأن تعلقات

الكلام أزلية بأن يقال: كيف تكون صفة الكلام في نفسها غير أمر ولا نهي ولا خبر، ولا يمكن وجود العام إلا في ضمن الخاص، فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث.

وأجيب عنه بأنه أورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الأقسام فيما لا يزال، ولو جعل التعلق أزليًا يعرف منه إيراد السؤال عليه، والجواب عنه بالمقايسة، ومنشأ الاعتراض اشتباه النفسي بالكلام اللفظي، فإن اللفظي لا يخرج عن هذه الأقسام، ولا يوجد بدونها فكذا النفسي، وإلا فجعل الأقسام أنواعًا لصفة شخصية مما لا يقدم عليه أحد.

(**قوله: فإن الأمر من حيث هو أمر... إلخ**) يعني: إن الأمر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من هو حيث كذلك غير الخبر الذي هو الإعلام عن وقوع نسبة، أو عدم وقوعها من حيث هو كذلك، يدل على ذلك اختلاف لوازمها، فإن الأول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني.

(**قوله: بخلاف الكلام**) دفع لما عسى أن يقال: إنه إذا كان الأمر من حيث هو مغايرًا للخبر يلزم أن يكون مغايرًا للكلام؛ لأنه عين الخبر على ما قلتم من أنه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات، فيلزمكم ألا تقولوا بانقسام الكلام إلى الأنواع المذكورة في الأزل كما لزم لمن جعله في الأزل خبرًا.

وحاصل الدفع: إنه لا يلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام، فإن الأمر من حيث هو كلام مخصوص؛ يعني: إنه هو ذلك الصفة الشخصية؛ لأنه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به، وهو لا يخرجه عن كونه ذلك الشخص.

نعم، يخرجه عن كونه متصفًا بحيثية أخرى من كونه خبرًا أو نهيًا أو استفهامًا أو نداء، ونظيره أن زيدًا من حيث هو عالم يصدق عليه أنه زيد، ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدًا، ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار أنه زيد من حيثية أخرى كحيثية كونه كاتبًا.

والسر في ذلك أن هذه إضافات عارضة له، غير داخلة في هويته، فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص، نعم إن هذه التعلقات والإضافات متباينة، فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر.

قال الفاضل الجلبي: يرد عليه أن هذا لو تمّ لدلّ على كلية مسمى لفظ زيد.

ألا يرى أنه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد، كزيد من حيث هو كاتب، ومن حيث هو عالم، ومن حيث هو قائم إلى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد أن تنتهي، ولا يخفى أنه ليس بشيء؛ لأن الصدق المعتبر في مفهوم الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد أن يكون مقولاً في جواب ما هو؛ بمعنى أنه لو سئل عنها بما هي يقع ذلك الكلي جوابًا عنه لا أن يكون محمولاً عليها، ولا شك أنه لو سئل أن زيدًا الكاتب والقائم والنائم ما هم؟ يقال في جوابه: إنه إنسان لا أنه زيد على ما بين في موضعه.

(**قوله: لا يوجب الاتحاد**) وإلا لزم اتحاد بين كل أمرين بينهما ملازمة، وذلك بديهي البطلان.

(**قوله: ولو سلم فجعل البعض... إلخ**) أي: ولو سلم أن الاستلزام يوجب الاتحاد، فجعل الأمر والنهي والاستفهام والنداء راجعًا إلى الخبر ليس أولى من عكسه؛ إذ لا شك في وجود وقوع الاستلزام بين الكل؛ إذ ما من خبر إلا ويستلزم الأمر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه، وطلب الإقبال عليه كما لا يخفى، وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلبي: إن استلزام الإخبار للإنسانية غير بَيّن ولا مبين، ولو ادعى مجرد الجواز والإمكان فهو غير مفيد.

وقد يقال في وجه الترجيح: كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبري، فإن قولنا: «اضرب» حصل بالتصرف في تضرب على ما بين في الصرف، فيكون الخبر أصلاً في اللفظي، فكذا في النفسي، وأنت خبير بأن هذا ظن لا يفيد الجزم على أن الرجوع في اللفظي أيضًا غير متيقن.

* قال بعض المحققين: (**قوله: ومن ثمة... إلخ**) أي: من أجل كون

الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي المستلزم للتعدد ذهب الجمهور إلى أزلية التعلقات.

(قوله: ولا يلزم من تعدد الأثر... إلخ) ألا ترى أن الدخان والإشراق والإحراق كلها أثر مؤثر واحد هو النار.

(قوله: لعدم الاحتياج فيه... إلخ) أقول: فيه نظر؛ لأن صفة الكلام القديمة إما أن تكون من جنس المدلولات الوضعية للقرآن أو من جنس آخر، وعلى الأول لا حاجة إلى ذلك القول الغير الظاهر سواء كانت تعلقاتها أزلية أو حادثة، وعلى الثاني يكون دلالة اللفظي عليها من قبيل دلالة الأثر على المؤثر، سواء كانت تعلقاتها أزلية أو حادثة.

بل الحق أن هذا الجواب إنما كان حقًّا؛ لأن حمل كلام المصنف على مذهب بعض الأشاعرة، كما يقتضيه الجواب الذي ذكره الشارح دون مذهب الجمهور مع إمكان حمله عليه مما لا وجه له؛ لأن مذهب ذلك البعض مرجوح بناء على أن القول بحدوث تعلقات صفة الكلام مخافة تكثرها في الأزل، مبني على توهم أن كثرة التعلقات في الأزل توجب كثرة الصفة المتعلقة، وذلك التوهم فاسد كما يدل عليه صفة العلم.

وعلى تقدير حمل كلام المصنف على مذهب أزلية التعلق كما هو مذهب الجمهور يحصل التطابق بين الصفات، وأيضًا إذا حمل كلام المصنف على مذهب الحدوث، فلا وجه لما أورده على المصنف فيما بعد من أن الأمر والنهي بلا مأمور ولا منهي في الأزل سفه وعبث، بخلاف ما إذا حمل على مذهب الجمهور. أفاده الفاضل الكلنبوي.

(قوله: بأن يقال: كيف تكون صفة الكلام... إلخ) فيه أن هذا غير مستفاد من كلام الشارح، بل المستفاد منه اتحاد الأمر والنهي مع صفة الكلام ذاتًا، فالأولى في تقرير الاعتراض المذكور على مذهب الجمهور القائلين بالتعلق الأزلي أن يقال: كيف تكون صفة الكلام صفة واحدة، مع أنه منقسم في الأزل إلى هذه الأنواع، ولا وجود للعام إلا في ضمن الخاص، فهذا الاعتراض على مذهب الحدوث باعتبار قيد القدم في المدعي، وعلى

مذهب الجمهور باعتبار قيد الوحدة في المدعي، فليتأمل. أفاده الفاضل المتقدم.

(قوله: وإلا فجعل الأقسام أنواعًا) أي: حقيقية؛ لأنها أنواع اعتبارية على كلا المذهبين، مذهب الجمهور ومذهب بعض الأشاعرة كما لا يخفى.

(قوله: عن كونه ذلك الشخص) يعني: تلك الصفة الشخصية.

(قولاً: ونظيره) في عدم خروجه بتلك الخصوصية العارضة له عما هو عليه في نفسه؛ أعني: كونه ذلك الشخص وخروجه بها عن اتصافه بما هو مقابل تلك الخصوصية.

(قوله: والسر في ذلك) أي: في عدم الخروج وعدم الصدق، فمن قوله: «إن هذه إضافات» إلى قوله: «نعم» سر الأول، ومن قوله: «نعم» إلى قوله: «قال الفاضل» سر الثاني.

(قوله: قال الفاضل) أي: باحثًا في التنظير المذكور.

(قوله: من الاعتبارات التي لا تكاد تنتهي) فيه المعين الخصم الجواب؛ إذ المعتبر في صدق الكلي على أفراده الأفراد الموجودة في الخارج، لا الأفراد الاعتبارية الحاصلة بمجرد تغاير الأوصاف لشيء واحد، فلا يلزم من الصدق على الاعتبارات كون الصادق كليًا، نعم لو أريد كونه كليًا اعتباريًا صح، ولكن لا يتم بهذا القدر فحسب بحث ذلك الباحث.

(قوله: إذ ما من خبر إلا ويستلزم... إلخ) هذا بيان لاستلزام الخبر لكل واحد من تلك الأقسام، وأما بيان استلزام الأمر لها، فهو أن يقال: الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وطلب الإقبال عليه، وأما استلزام الخبر فقد ذكره الشارح، والنهي عن الشيء يستلزم الأمر بضده وطلب الإقبال على الكف عنه، واستلزامه للخبر مذكور في كلام الشارح أيضًا، واقتصر المولى المحشي على الأول؛ لأنه الذي يحصل به الرد على الفاضل الجلبي.

❊ قال أحمد بن خضر: **(قوله: هذا هو مذهب بعض الأشاعرة)** وهو عبد الله بن سعيد القطان، ويرد على قوله: «وأما في الأزل فلا انقسام أصلاً»: إنه

إذا كان الأزلي مدلول اللفظي لزم أن يكون متعددًا بتعدد اللفظي، ومن ثمة ذهب الجمهور إلى أزلية التعلقات. كذا قيل.

(قوله: واعترض... إلخ) نقل عنه: إن هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث، فلا وجه للاختصاص، وهو الذي ذكره الشارح مع جواب،ه فلا وجه لإيراده، اللهم أن يراد به تلخيص السؤال والجواب، وحينئذٍ يرد الأول.

* قال المرعشي: **(قوله: ومن ثمة ذهب الجمهور إلى أزلية التعلقات كذا قيل)** وجه ضعفه أن قوله: «إذا كان الأزلي مدلول... إلخ» إشارة إلى دليل إبطال السند على صورة القياس الاستثنائي والمستثنى عين المقدم، وكأنه لبداهته لم يذكر لكن قد سبق من الخيالي الفرق بين المعبر عنه والمدلول، وأن الكلام هو الأول وهو ليس بمتغير بتغيير العبارات، وإن تغير الثاني بتغيرها، والحاصل أن استثناء عين المقدم ممنوع.

(قوله: نقل عنه أن هذا الاعتراض ليس... إلخ) فإن قلت: على تقدير قدم التعلقات لا يلزم وجود الكلام بدون هذه الأقسام، فكيف يرد؟

قلت: من قال بقدمها لا يقول بتعدد الكلام في نفسه، بل يقول بوحدته الشخصية في نفسه، وإنما يصير متعددًا باعتبار تعلقه كالعلم والمقسم والجنس لا يتصور وجوده في ذاته بدون الأقسام والأنواع، فحاصل السؤال على مذهب القدم أنه لا يجوز وحدته في ذاته؛ لأنه جنس والجنس لا يكون شيئًا واحدًا في ذاته.

وحاصل الجواب: إن الكلام ليس مقسمًا وجنسًا باعتبار ذاته، وإنما هو باعتبار التعلق، وأما حاصله على مذهب الحدوث فهو إما أن يراد من قوله: «بدون... إلخ» الانفكاك الزماني فقط أو الأعم، فالأول يخصه، والثاني يعم مذهب القدم أيضًا، والثالث فإن كان المراد أن كلا من الانفكاكين مستحيل بمعنى السلب الكلي فهو يعم مذهب القدم أيضًا، وإن أريد أن ليس يمكن الانفكاك، كان كلاهما بمعنى رفع الإيجاب الكلي فهو يخصه.

(قال الخيالي: ونظيره إن زيدًا... إلخ) يعني: إن الكلام شيء مشخص

مثل زيد، فكما أن زيدًا واحد بالشخص يصير باعتبار اتصافه بصفة غير نفسه باعتبار اتصافه بصفة أخرى، فكذا الكلام باعتبار اتصافه بأنه أمر غير نفسه، باعتبار اتصافه بأنه نهي، وكما أن زيدًا يصدق عليه من حيث اتصافه بصفة كالعلم مثلاً أنه زيد؛ لأن أخذه بحيثية الاتصاف بصفة لا يخرجه عن أن يكون زيدًا؛ لأن زيدًا اسم لذاته بلا ملاحظة صفة أصلاً، ولا يصدق عليه باعتبار أخذه بهذه الحيثية، أنه زيد من حيث هو كاتب مثلاً؛ لأن أخذه بحيثية الاتصاف بصفة، يخرجه عن أن يكون زيدًا من حيث الاتصاف بصفة أخرى.

وحاصله: إن أخذه باعتبار صفة يخرجه عن أن يكون مأخوذًا باعتبار صفة أخرى، والأوضح أن العالم من حيث هو ليس بكاتب، وإلا لزم أن يكون العلم هو الكتابة، كذلك الكلام يصدق عليه باعتبار اتصافه بأنه أمر أنه كلام، ولا يصدق عليه من حيث إنه أمر أنه كلام من حيث إنه نهي.

* قال شجاع الدين: **(قوله: واعترض على مذهب الحدوث)** أي: حدوث تعلقات الكلام.

(قوله: بدون الأنواع) وهي الأمر والنهي والخبر وغيرها.

(قوله: من حيث هو) أي: الأمر من حيث هو أمر.

(قوله: بخلاف الكلام) أي: الأمر من حيث هو أمر ليس غير الكلام.

(قوله: لأنه كلام مخصوص) والكلام المخصوص ليس غير الكلام.

(قوله: ولا يصدق عليه أنه) أي: زيدًا من حيث هو عالم.

*** قال الشارح: [فإن قيل: الأمر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفه وعبث، والإخبار في الأزل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه. قلنا: إن لم نجعل كلامه في الأزل أمرًا ونهيًا وخبرًا فلا إشكال، وإن جعلناه؛ فالأمر في الأزل لإيجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلاً لتحصيله، فيكفي وجود المأمور في علم الآمر، كما إذا قدر الرجل ابنًا له، فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود، والإخبار بالنسبة إلى الأزل لا يتصف بشيء من الأزمنة؛ إذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال**

بالنسبة إلى الله تعالى؛ لتنزيهه عن الزمان، كما أن علمه أزلي لا يتغير بتغير الأزمان].

* قال الملا أحمد الجنيدي: **(قوله: فإن قيل: الأمر... إلخ)** إشارة إلى النقض، وتقريره: إن الكلام مشتمل على الأمر والنهي والإخبار، فلو كان الكلام أزليًا لزم وجود الأمر بدون المأمور، والنهي بدون المنهي، والإخبار بالمضي من غير سبق زمان، وكل ذلك سفه وعبث وكذب، وتنزيه الله عنه واجب، وأنت تعلم أن حسن المناظرة يقتضي تقديم هذا السؤال على ما سبق.

(قوله: فلا إشكال) أي: الإشكال المذكور لا مطلقًا، وقد عرفت ما فيه.

(قوله: في وقت وجود المأمور) يعني: إن السفه والعبث إنما يلزم لو خوطب المعدوم بالإتيان بالفعل في حال عدمه، أما الطلب على تقدير وجوده بأن يكون طلبًا للفعل ممن سيكون فلا، على أن السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والأمر الأزلي ليس كذلك؛ لترتب الحكم عليه فيما لا يزال.

(قوله: فيكفي وجود المأمور في علم الآمر) يريد أن وجود المخاطب لتوجيه الخطاب إنما يلزم في الكلام اللفظي، وأما في النفسي فلا بل يكفيه وجوده العلمي.

(قوله: كما إذا قدر الرجل... إلخ) يعني: كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي علم أنه سيولد بعد موته بالإلهام، أو بإخبار المخبر الصادق بأنه سيولد له ولد بعد موته، فيقول لمن حضر عنده: «إني أمرت ابني أن يشتغل بتحصيل العلوم فبلغ إليه أمري» هذا، ولا شك أن الحاصل عنه حينئذٍ حقيقة الطلب، لا العزم على الطلب كما في خطاب النبي ﷺ بالأوامر والنواهي لكل مكلف يولد إلى يوم القيامة، فلا يتجه ما قال الفاضل المحشي حيث اعترض عليه بأن فيه عزمًا على الطلب، وأما حقيقته فلا شك في كونها سفهًا.

* قال العصام: **(قوله: فإن قيل: الأمر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفه)** هذا شبهة المعتزلة على قدم الكلام.

ومن فوائد ما ذكره المصنف: دفعها، فلا يليق قصره على فائدة دفع تعدد الكلام، والإخبار أيضًا سفه عند عدم مخاطب، والجواب التحقيقي عن هذه الشبهة أن السفه إنما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي، والكذب المحض ما لا يقبل التأويل، ووجه كون الإخبار بطريق الماضي كذبًا محضًا: أنه لا زمان قبل زمان التكلم، فحينئذ يكون الإخبار بطريق الاستقبال أيضًا كذبًا محضًا؛ إذ لا زمان بعد زمان التكلم أيضًا، إذ لا انقضاء للتكلم، فقصر النظر على الماضي لقصور معرفة القاضي.

وكما يمكن الجواب بأن الأمر في الأزل لا يجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور به... إلخ، يمكن الجواب بأن الإيجاب حين تعلق الأمر فليكن الأمر قديمًا والتعلق حادثًا عند وجود المأمور به وأهليته، والرجل يحتاج إلى تقدير الابن، والله تعالى يعلم المأمور في الأزل ولا يحتاج في أمره إلى تقديره، فهو أولى بالأمر قبل الوجود، لا يقال: أمر الرجل قبل وجود الابن؛ لعدم وثوقه بدرك الابن، فليس في أمره قبل الوجود سفه، والله تعالى يدرك المأمور فلا وجه لأمره قبل الوجود؛ لأنا نقول: لا يمكن أمره تعالى إلا في الأزل لامتناع قيام الحادث بذاته الأقدس، والمراد بالاتصاف بالأزمنة: الاتصاف بالوقوع فيها، وهو ظاهر.

* قال الكفوي: **(قوله: ومن فوائد ما ذكره المصنف)** من قوله: والله تعالى متكلم بها آمر ناهٍ مخبر، ولعل وجه استفادة دفع تلك الشبهة مما ذكره المصنف هو أن ذلك القول يشير إلى أن صفة الكلام مبدأ هذه الأقسام لا نفسها، فلا يلزم الأمر والنهي بلا مأمور ومنهي فلا إشكال، وهذا معنى قول الشارح في الجواب: «إن لم يجعل كلامه في الأزل أمرًا ونهيًا وخبرًا فلا إشكال».

(قوله: فلا يليق قصره... إلخ) كما فعله الشارح حيث قال: «يعني: إنها

صفة واحدة... إلخ» فإنه إشارة منه إلى أن قول المصنف إشارة إلى دفع توهم تعدد الكلام كما مر فيما سبق.

(**قوله: والإخبار أيضًا سفه**) تعريض بأنه لا يليق قصر السؤال على كون الأمر والنهي بلا مأمور ومنهي سفهًا، بل يتجه بكون الإخبار بلا مخاطب سفهًا أيضًا، لكنه لو عطف عليه قوله: «والنداء والاستخبار أيضًا بلا مخاطب سفه» كما فعله في «شرح المقاصد» لكان أولى وأفيد.

(**قوله: والجواب التحقيقي... إلخ**) فيه تعريض على الشارح بأنه ترك التحقيقي وأتى بغيره، فتدبر.

واعلم أن الشارح ذكر في «شرح المقاصد» أجوبة أربعة عن الشبهة المذكورة على تقدير جعل كلامه تعالى أمرًا ونهيًا في الأزل: **أحدها**: ما ذكره في هذا الشرح.

والثاني: ما ذكره المحشي.

والثالث: إن السفه هو أن يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة وما يتعلق بها، والقديم ليس كذلك؛ إذ لا يطلب لثبوته حكمة وغرض.

والرابع: إن السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية، والأمر الأزلي ليس كذلك؛ لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال.

(**قوله: إن السفه إنما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي**) وذلك لأن وجود المخاطب إنما يلزم في الكلام اللفظي، وأما النفسي فيكفيه وجوده العقلي كما في «شرح المقاصد» وفي «شرح المواقف».

ويرد عليه أن ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخييله، وهو ليس بسفه، وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها، بل قيل: هو غير ممكن؛ لأن وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال؛ يعني: إن السفه يلزم في الكلام النفسي الطلبي أيضًا، فإن حقيقته هو الطلب، وظاهر أن الطلب بدون من يطلب منه شيء سفه، بل مستحيل.

وفيه أن المحال بدون وجود من يطلب منه هو الطلب اللفظي، وأما الطلب النفسي فلا كما لا يخفى على من رجع إلى وجدانه الصحيح؛ لأنه إنما

يكون محالاً إذا كان الطلب طلبًا لإتيان فعل وقت الطلب، وأما إذا كان طلبًا لإتيانه وقت وجوده فلا يكون محالاً، ويكفي لتعلق الطلب وجود المطلوب منه في علم الطالب. هذا توضيح ما ذكره الشارح مع زيادة. هكذا قال الدباغي.

(قوله: إذ لا انقضاء) فيه أن تحقق الزمان لا يتوقف على انقضاء التكلم، بل يتحقق على تقدير استمراره أيضًا؛ ولذا يصح أن يقال لشيء مستمر: إنه متحقق في الماضي والمستقبل، والحق أن كذب الإخبار إنما يكون لعدم كون حكمه مطابقًا للواقع، ثم إن عدم كون الحكم مطابقًا للواقع قد يكون لعدم الزمان، وقد يكون لعدم وقوع النسبة، ففي الإخبار الأزلي بطريق المضي يتحقق الوجه الأول بخلاف الإخبار الأزلي بطريق الاستقبال؛ إذ كذبه لا يكون إلا لعدم وقوع النسبة.

(قوله: فقصر النظر على الماضي... إلخ) أي: كما فعله السائل.

(قوله: في وقت وجود المأمور به) أي: بذلك المأمور به، والأولى ترك الجار والمجرور، وكذا الكلام في نظيره الآتي.

(قوله: والله تعالى يعلم) يشعر بأن احتياج الرجل إلى تقدير الابن إنما هو لعدم علمه بالمأمور قبل الوجود، وهذا يقتضي أن الرجل إذا علم المأمور كما إذا أخبر به الصادق لا يحتاج إلى التقدير، فتأمل.

(قوله: بدرك الابن) من الدرك لا من الإدراك.

(قوله: فليس في أمره) الظاهر: ففي أمره قبل الوجود وجه.

* قال الخيالي: **(قوله: كما إذا قدر الرجل... إلخ)** اعترض عليه بأن فيه عزمًا على الطلب، وأما حقيقته فلا شك في كونها سفهًا، لا يقال: يلزم منه ألا يأمرنا النبي ﷺ بشيء أصلاً، وأنه قطعي البطلان؛ لأنا نقول: فرق بين الأمر الصريح والضمني، والسفه هو الأمر الصريح للمعدوم.

* قال عبد الحكيم السيالكوتي: **(قوله: اعترض عليه بأن فيه... إلخ)** أي: إن المتحقق في صورة تصور الرجل الابن، وأمره بشيء هو العزم على الطلب وتخييله وهو ممكن، وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفهًا، بل

قيل: هو محال؛ لأن وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال. كذا في «شرح المواقف».

وفيه: إنه إنما يكون محالاً إذا طلب منه أن يأتي بالفعل حال عدمه، وأما إذا طلب أن يأتي به بعد وجوده فلا.

قيل: فالحق أن نفس الطلب من المعدوم وإن كان المطلوب الإتيان حال الموجود محل إشكال؛ إذ المعدوم ليس بشيء فهو غير فاهم للخطاب فلا بد للطلب، وإن كان المقصود الإتيان حال الوجود من فهم الخطاب.

(قوله: لا يقال: يلزم منه ألا يأمرنا النبي ﷺ... إلخ) يعني: إن ما ذكرت من أن في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي ألا يأمرنا النبي ﷺ بشيء ولا ينهانا بشيء، بل عزم على الأمر والنهي بالنسبة إلينا، وأنه قطعي البطلان ضرورة أن خطاب النبي ﷺ عام لكل مكلف يولد إلى يوم القيامة؛ ولذا وجب الامتثال واختصاص خطاباته بأهل عصره، وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق بعيد جدًا.

(قوله: لأنا نقول: فرق بين الأمر الصريح) يعني: إن خطاباته ﷺ للحاضرين بالقصد والصراحة، وللغائبين بالتبع والضمن، والخطاب للمعدوم ضمنًا وتبعًا ليس سفهًا.

* قال بعض المحققين: **(قوله: واختصاص خطاباته... إلخ)** وقيل: خطاباته بالنسبة إلى جميع أمته، لكن مبناه على تنزيل المعدوم منزلة الموجود تغليبًا له عليه، وتلك طريقة معهودة فيما بينهم.

* قال أحمد بن خضر: **(قوله: فلا شك في كونها سفهًا)** بل غير ممكن؛ لأن وجود الطلب بدون وجود من يطلب منه شيء محال. كذا قيل، وفيه تأمل.

(قوله: وإنه قطعي البطلان) ضرورة خطاب النبي ﷺ بأوامره ونواهيه، كل مكلف يولد إلى القيامة؛ إذ اختصاص خطاباته بأهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدًّا.

(قوله: فرق بين الأمر الصريح والضمني) يعني: إن خطاباته ﷺ للحاضرين بالقصد والصراحة، وللغائبين ضمني وتبعي، والخطاب المعدوم ضمنًا وتبعًا ليس سفهًا.

* قال شجاع الدين: **(قوله: عزمًا على الطلب)** لا حقيقة الطلب.

(قوله: والضمني) وهو أمر النبي ﷺ لنا، فإنه ﷺ أمر الصحابة صريحًا، وكان ذلك الأمر أمرًا لنا ضمنًا، والأمر الضمني للمعدوم ليس بسفه.

(قوله: هو الأمر الصريح... إلخ) وهو أمر الرجل للابن المعدوم.

فهرس المحتويات

شروح وحواشي العقائد النسفية لأهل السنة والجماعة

الجزء الثالث